Зигмунд Фрейд



Человек Моисей: психология религии

Москва
Академический проект
2020

УДК 159.9; 2
ББК 88; 86
Ф86

Фрейд З.

Ф86 Человек Моисей: психология религии / Пер. с нем. А.М. Боковиков. — М. : Академический проект, 2020. — 186 с. — (Психологические технологии).

ISBN 978-5-8291-2863-0

Подход З. Фрейда к исследованию общекультурных процессов и проблем функционирования социума стал одним из оснований для становления и развития гуманитарного знания XX века. В данной книге собраны работы З. Фрейда, посвященные изучению одного из самых важных и сложных проявлений человеческого — религии. Именно Фрейд по сути впервые попытался осмыслить данный аспект духовной жизни человека с точки зрения психологии, увидеть те механизмы сознания, которые задействованы в его функционировании. Предлагаемые вашему вниманию работы стали не только основанием современной психологии религии, но и дали технологии исследования любых культурных процессов.

УДК 159.9; 2
ББК 88; 86

ISBN 978-5-8291-2863-0

НАВЯЗЧИВЫЕ ДЕЙСТВИЯ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ОТПРАВЛЕНИЯ (1907)

Разумеется, я не первый, кому бросилось в глаза сходство так называемых навязчивых действий нервнобольных с отправлениями, которыми верующий подтверждает свою набожность. Об этом мне говорит и имя «церемониал», которым назвали некоторые из этих навязчивых действий. И все же это сходство мне не кажется чисто поверхностным, а потому, поняв возникновение невротического церемониала, можно было бы отважиться по аналогии сделать выводы о душевных процессах религиозной жизни.

Люди, совершающие навязчивые действия или церемониал, наряду с теми, кто страдает от навязчивых мыслей, навязчивых представлений, навязчивых импульсов и т. п., относятся к особой клинической единице, нарушения которой принято обозначать неврозом навязчивости[1]. Однако не стоит впадать в искушение пытаться вывести своеобразие этого недуга из его наименования, ибо, строго говоря, и другие болезненные душевные проявления с тем же правом притязают на так называемый «навязчивый характер». Место дефиниции должно теперь занять детальное знание этих состояний, поскольку до сих пор так и не удалось выявить, вероятно, глубоко лежащий критерий невроза навязчивости, наличие которого, как ошибочно полагают, можно все-таки разыскать во всех его проявлениях.

Невротический церемониал состоит в совершении небольших ритуалов, добавлениях, ограничениях, предписаниях, которые при определенных поступках в повседневной жизни

[1] Ср. Löwenfeld (1904). [Согласно этому автору, термин «навязчивое представление» был введен в 1867 году Краффтом-Эбингом, между тем как понятие «невроз навязчивости» восходит к самому Фрейду. В публикациях это выражение впервые появилось в первой работе Фрейда, посвященной неврозу тревоги.]

всегда осуществляются одним и тем же или закономерно видоизмененным способом. Эти действия производят на нас впечатление простых «формальностей»; они кажутся нам не имеющими никакого значения. Точно такими же они кажутся и самому больному, и все же он не способен отказаться от них, ибо любое отклонение от церемониала карается невыносимой тревогой, которая тотчас вынуждает к наверстыванию упущенного. Такими же незначительными, как и церемониальные действия, являются сами поводы и виды деятельности, которые скрашиваются, затрудняются и непременно замедляются церемониалом, например одевание и раздевание, отход ко сну, удовлетворение физических потребностей. Исполнение церемониала можно описать, если его, так сказать, заменить рядом неписаных правил, например в церемониале при отходе ко сну кресло должно стоять в определенном положении перед кроватью; одежда на нем должна лежать сложенной в определенном порядке; покрывало должно быть заправлено в изножье кровати, простыня должна быть гладко выглажена; подушки должны лежать так-то и так-то, само тело должно находиться в строго определенном положении; и только тогда можно заснуть. В легких случаях церемониал выглядит как преувеличение привычного и оправданного порядка. Однако особая добросовестность, с которой совершаются эти действия, и тревога, возникающая при их неисполнении, характеризуют церемониал как «священнодействие». Как правило, нарушение их тяжело переносится; публичность, присутствие других людей во время их совершения, почти всегда исключена.

Навязчивыми действиями в широком смысле могут стать любые виды деятельности, если они скрашиваются небольшими добавлениями, делаются ритмичными благодаря паузам и повторениям. Нельзя ожидать, что «церемониал» удастся строго отделить от «навязчивых действий». В большинстве случаев навязчивые действия произошли из церемониала. Наряду с тем и другим содержание недуга образуют запреты и недопущения (абулии), которые, собственно говоря, лишь продолжают дело навязчивых действий, поскольку что-то больному вообще не позволено, а что-то другое разрешается только при соблюдении предписанного церемониала.

Примечательно, что принуждения, такие как запреты (одно нужно делать, другое делать нельзя), вначале касаются

только действий, совершаемых в одиночку, а социальное поведение этих людей долгое время остается ненарушенным; поэтому такие больные могут многие годы относиться к своему недугу как к личному делу и его скрывать. Также такими формами невроза навязчивости страдает намного больше людей, чем становится известно врачам. К тому же подобное сокрытие для многих больных облегчается тем обстоятельством, что часть дня они вполне способны исполнять свои социальные обязанности, до этого посвятив какое-то количество часов своим таинственным действиям в полном уединении[1].

Нетрудно увидеть, в чем состоит сходство невротического церемониала со священнодействием религиозного обряда, — в терзаниях совести при его неисполнении, в полной изоляции от всего остального поведения (запрещение помех) и в добросовестности исполнения действий в малейших деталях. Но точно такими же очевидными являются и различия, причем некоторые из них настолько яркие, что допускают сравнение со святотатством. Большее индивидуальное разнообразие [невротических] церемониальных действий в противоположность стереотипии ритуала (молитва, *proskinesis*[2] и т. д.), их приватный характер в отличие от публичности и общности религиозных отправлений; но прежде всего то отличие, что небольшие добавления религиозного церемониала имеют рациональный и символический смысл, тогда как в невротическом церемониале они кажутся глупыми и бессмысленными. Невроз навязчивости поставляет здесь наполовину комичную, наполовину грустную карикатуру на приватную религию. Между тем именно это самое глубокое различие между невротическим и религиозным церемониалами устраняется, если с помощью психоаналитической техники исследования прийти к пониманию навязчивых действий[3]. В результате такого исследования видимость того, будто навязчивые действия глупы и бессмыслен-

[1] Намек на прекрасную морскую фею Мелузину из древнефранцузского сказания, которая в образе обычной женщины живет в мире, но при этом ведет тайную жизнь, время от времени принимая опять свой нечеловеческий образ.

[2] Греческое обозначение ритуала, представляющего собой поклон с целованием туфли. — *Прим. переводчика.*

[3] Ср. Freud, Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. Wien 1906 (3-е изд., 1920). Этот том содержит четырнадцать работ, опубликованных между 1893 и 1906 годами, то есть почти все небольшие статьи о неврозах, написанные Фрейдом в этот период.

ны, полностью разрушается и вскрывается подоплека этой видимости. Из него узнаешь, что навязчивые действия полностью и во всех деталях рациональны, служат важным интересам личности и выражают продолжающие действовать переживания, а также катектированные аффектом мысли. Они делают это двояким образом — в виде либо непосредственных, либо символических изображений; стало быть, их следует толковать либо исторически, либо символически.

Пожалуй, мне здесь не обойтись без нескольких примеров, которые должны пояснить это утверждение. Кто знаком с результатами психоаналитического исследования психоневрозов, не будет удивлен, услышав, что то, что изображено посредством навязчивых действий или церемониала, проистекает из самых сокровенных, чаще всего сексуальных, переживаний данного человека.

а) Наблюдавшаяся мною девушка испытывала принуждение, умывшись, несколько раз прополаскивать чашу для умывания. Значение этого церемониального действия заключалось в вошедшем в поговорку выражении: «Не выливай грязную воду, пока не имеешь чистой». Действие было предназначено для того, чтобы напомнить о любимой сестре и удержать себя от расставания со своим нерадивым мужем, прежде чем она завяжет отношения с кем-то лучшим.

б) Жившая отдельно от своего мужа жена во время еды следовала принуждению оставлять на тарелке самое лучшее, например, из куска поджаренного мяса съедать только края. Этот отказ объяснялся датой его возникновения. Он появился в тот день, когда она объявила своему мужу о прекращении супружеских отношений, то есть отказалась от самого лучшего.

в) Та же самая пациентка, в сущности, могла сидеть только в одном-единственном кресле и могла подниматься с него только с великим трудом. Кресло, будучи связанным с одной деталью ее супружеской жизни, символизировало для нее мужа, которому она хранила верность. Для объяснения своей навязчивости она нашла фразу: «Человеку так трудно расстаться с чем-либо (мужем, креслом), на чем он когда-то сидел».

г) Обычно в течение всего времени она повторяла особенно странное и бессмысленное навязчивое действие. Она бе-

жала из своей комнаты в другую, посередине которой стоял стол, определенным способом поправляла лежащую на нем скатерть, звонила горничной, которая должна была подойти к столу, и вновь отпускала ее с каким-то несущественным поручением. Когда она попыталась объяснить себе эту навязчивость, ей пришла в голову мысль, что данная скатерть в одном месте имела неприятного цвета пятно и что она каждый раз стелила скатерть таким образом, чтобы пятно бросалось в глаза горничной. Действие в целом представляло собой воспроизведение события из ее супружеской жизни, которое задало ее мыслям проблему, требовавшую решения. Ее мужа в первую брачную ночь постигла не такая уж необычная неудача. Он оказался импотентным и «несколько раз в течение ночи прибегал из своей комнаты в ее», чтобы повторить попытку в надежде, что на этот раз она все же удастся. Утром он сказал, что ему будет стыдно перед горничной, которая убирает постели, схватил бутылочку с красными чернилами и вылил ее содержимое на простыню, но так неумело, что красное пятно появилось в весьма неподходящем для его намерения месте. Стало быть, тем навязчивым действием она проигрывала первую брачную ночь. «Стол и кровать» вместе составляют брак.

д) Когда у нее возникло навязчивое желание записывать номер каждой денежной банкноты, прежде чем с ней расстаться, то это точно так же можно было объяснить исторически. В то время, когда она еще вынашивала намерение расстаться со своим мужем и найти другого, более достойного, она позволила ухаживать за собой одному господину, в серьезных намерениях которого она все-таки сомневалась. Однажды из-за отсутствия мелких денег она попросила его разменять ей пять крон. Он это сделал, засунул в бумажник большую монету и галантно сказал, что даже не подумает расставаться с этой монетой, потому что она побывала в ее руке. Потом, когда они встречались, ее часто подмывало попросить его показать ей ту монету в пять крон, словно чтобы тем самым удостовериться, стоит ли ей доверять его дифирамбам. Но она этого не делала с верным обоснованием, что отличить друг от друга одинаковые монеты было бы невозможно. Таким образом, сомнение осталось неразрешенным; оно

оставило после себя навязчивое желание записывать номера банкнот, благодаря которым можно индивидуально отличить каждую отдельную банкноту от всех остальных того же достоинства[1].

Эти немногочисленные примеры, извлеченные из моего богатого опыта, должны лишь пояснить мой тезис, что в навязчивых действиях все рационально и доступно истолкованию. То же самое относится и к собственно церемониалу, разве что доказательство потребовало бы здесь более обстоятельного сообщения. Я вполне отдаю себе отчет в том, что, разъясняя навязчивые действия, мы, кажется, весьма удаляемся от круга мыслей религии.

Одно из условий болезни составляет то, что человек, следующий навязчивому желанию, совершает действие, не зная его значения — во всяком случае его основного значения. Только благодаря усилиям психоаналитической терапии смысл навязчивого действия и тем самым побуждающие к нему мотивы становятся осознанными. Мы высказываем это важное положение вещей словами, что навязчивое действие служит выражению бессознательных мотивов и представлений. В этом, по-видимому, заключается еще одно его отличие от религиозного отправления; однако следует подумать о том, что и набожный человек, как правило, совершает религиозный церемониал, не задаваясь вопросом о его значении, тогда как священник и исследователь могут знать символический в большинстве случаев смысл ритуала. Однако мотивы, побуждающие к религиозному отправлению, всем верующим либо неизвестны, либо замещаются в их сознании выдвигаемым мотивом.

Анализ навязчивых действий уже позволил нам отчасти понять их причины и взаимосвязь определяющих их мотивов. Можно сказать, что человек, страдающий от навязчивостей и запретов, ведет себя так, как будто над ним довлеет *сознание вины,* о которой он, правда, ничего не знает, то есть бессознательное сознание вины, если так можно выразиться при всей нескладице подобного соседства слов[2]. Это сознание вины

---

[1] Этот случай Фрейд очень подробно обсуждает в 17-й лекции по введению в психоанализ (1916–1917).

[2] Это, по-видимому, самое раннее упоминание в публикациях понятия «бессознательное сознание вины», которое играет очень важную роль в более поздних сочинениях Фрейда, например, в заключительной главе работы «Я и Оно».

имеет источник в известных душевных процессах раннего детства и постоянно оживает в случае каждого нового *искушения*. В свою очередь, оно порождает всегда готовую заявить о себе *тревогу, вызванную ожиданием беды*, которая через понятие *наказания* связана с внутренним восприятием искушения. В начале образования церемониала больной еще сознает, что должен сделать то или иное, чтобы не случилась беда, и, как правило, характер поджидающей его беды пока еще известен его сознанию. Связь же между поводом, при котором возникает эта тревога, порождаемая ожиданием, и угрожающим содержанием от больного уже скрыта. Таким образом, церемониал возникает как *защитное или страховочное поведение, как защитная мера*.

Сознанию вины больного неврозом навязчивости соответствует уверение набожных людей, что в глубине души они закоренелые грешники; по всей видимости, религиозные отправления (молитвы, обращения к Богу и т. д.), с которых они начинают любую повседневную деятельность и особенно каждое чрезвычайное дело, имеют значение защитных и оборонительных мер.

К более глубокому пониманию механизма невроза навязчивости можно прийти, если оценить лежащий в его основе первый факт: он всякий раз представляет собой *вытеснение импульса влечения*[1] (компонента сексуального влечения), который содержался в конституции человека, какое-то время мог выражаться в его детской жизни и после этого подвергся подавлению. Особая *совестливость*, направленная на цели этого влечения, создается при его вытеснении, но это психическое реактивное образование не чувствует себя в безопасности, ибо ему постоянно грозят влечения, подстерегающие в бессознательном. Влияние вытесненного влечения воспринимается как искушение, в процессе самого вытеснения возникает тревога, которая овладевает человеком в виде тревоги, связанной с ожиданием будущего. Процесс вытеснения, ведущий к неврозу навязчивости, следует охарактеризовать как не совсем удавшийся и все больше грозящий окончиться неудачей. Поэтому его можно приравнять к незавершенному

[1] Пожалуй, выражение «импульс влечения» впервые употребляется здесь в опубликованном виде; в дальнейшем оно стало одним из наиболее часто использовавшихся им терминов.

конфликту; требуются все новые психические усилия, чтобы не уступить постоянному натиску влечения[1]. Таким образом, церемониальные и навязчивые действия возникают частично для защиты от искушения, частично — для предотвращения ожидаемого несчастья. Защитные действия, направленные против искушения, вскоре кажутся недостаточными; тогда появляются запреты, которые должны отдалить ситуацию искушения. Как видно, запреты заменяют навязчивые действия, подобно тому, как фобия предназначена для того, чтобы уберечь от истерического припадка. С другой стороны, церемониал представляет собой совокупность условий, при которых становится позволительным другое, пока еще не абсолютно запретное, действие, подобно тому как церковный брачный церемониал означает для благочестивого человека позволение получать сексуальное наслаждение, которое иначе греховно. К особенностям невроза навязчивости, как и всех сходных патологий, относится также то, что его проявления (симптомы, среди них и навязчивые действия) выполняют условие компромисса между борющимися между собой душевными силами. То есть они всегда также возвращают часть удовольствия, которое они предназначены предотвращать, служат вытесненному влечению не меньше, чем вытесняющим его инстанциям. Более того, с развитием болезни действия, первоначально скорее обеспечивающие защиту, все больше приближаются к предосудительным действиям, с помощью которых в детстве могло выражаться влечение.

Из этих условий следующее можно было бы найти и в области религиозной жизни: так же и в основе религиозного образования, по-видимому, лежит подавление, отказ от определенных импульсов влечения; но в отличие от невроза они не являются исключительно сексуальными компонентами, а представляют собой корыстолюбивые, социально вредные влечения, которые, впрочем, чаще всего не лишены и сексуального вклада. Сознание вины как следствие неисчезающего искушения, тревога, порождаемая ожиданием, как страх Божьей кары стали известны нам в области религии раньше, чем в области невроза. Возможно, из-за примешивающихся сексуальных компонентов, возможно, вследствие общих ка-

[1] В этом пассаже предвосхищается появление термина «контркатексис», который детально рассматривается в работе «Бессознательное».

честв влечений так же и в религиозной жизни подавление влечений оказывается недостаточным и незавершенным. Полный возврат к греховной жизни у благочестивых людей встречается даже чаще, чем у невротиков, и он становится причиной новой формы религиозной деятельности, покаяния, эквиваленты которого обнаруживаются в неврозе навязчивости.

Своеобразную и обесценивающую особенность невроза навязчивости мы усмотрели в том, что церемониал присоединяется к незначительным действиям повседневной жизни и выражается во вздорных предписаниях и ограничениях. Эта странная черта в формировании картины болезни становится понятной только тогда, когда узнаешь, что механизм психического *смещения*, который вначале я обнаружил при образовании сновидения[1], господствует в душевных процессах при неврозе навязчивости. Уже из нескольких примеров навязчивых действий видно, как в результате смещения с настоящего, важного на заменяющее незначительное, например с мужа на кресло, символически и частично осуществляется намерение[2]. Как раз эта склонность к смещению и видоизменяет постоянно картину болезненных проявлений и в конце концов приводит к тому, что внешне самое незначительное делается самым важным и безотлагательным. Нельзя не заметить, что аналогичная склонность к смещению психической ценности, причем в том же смысле, существует и в области религии, в результате чего незначительный церемониал религиозного отправления постепенно превращается в нечто важное, которое отодвинуло в сторону его мыслительное содержание. Поэтому религии также подвергаются рывками проводящимся реформам, которые стремятся воссоздать первоначальное соотношение ценностей.

Компромиссный характер навязчивых действий как невротических симптомов наименее отчетливо проявляется в соответствующем религиозном поведении. Но также и это свойство невроза становится очевидным, если вспомнить о том, как часто все действия, которые осуждает религия — проявления влечений, подавляемых религией, — осуществляются как раз во имя и якобы на благо религии.

---

[1] Ср. Фрейд. «Толкование сновидений».

[2] Фрейд неоднократно описывал этот механизм, например, в анализе «Крысина».

После выявления этих соответствий и аналогий можно, пожалуй, взять на себя смелость сказать, что невроз навязчивости следует понимать как патологический эквивалент религиозного образования, невроз — как индивидуальную религиозность, а религию — как всеобщий невроз навязчивости. Самое важное соответствие заключается в том, что в их основе лежит отказ от осуществления конституционально данных влечений; самое главное их отличие — в природе этих влечений, которые при неврозе имеют исключительно сексуальное происхождение, а в религии — эгоистическое.

Поступательный отказ от конституциональных влечений, осуществление которых могло бы доставлять Я первичное удовольствие, по-видимому, является одной из основ культурного развития человека[1]. Часть этого вытеснения влечений совершается религиями, поскольку они заставляют людей жертвовать своим удовольствием, получаемым от влечения, божеству. «Месть — моя», — говорит Господь. Думается, что в развитии древних религий можно увидеть, что многое, от чего человек отказался как от «прегрешения», отошло Богу и оставалось дозволенным во имя Бога, так что такая уступка божеству была способом, которым человек освободился от власти дурных, социально вредных влечений. Поэтому, наверное, не случайно, что древним богам в неограниченной массе приписывались все человеческие качества (вместе с вытекающими из них злодеяниями), и нет противоречия в том, что все же было непозволительно божественным примером оправдывать собственные прегрешения.

[1] Эту мысль Фрейд подробно развивает в своей написанной примерно через год работе, посвященной «культурной» половой морали.

БУДУЩЕЕ ОДНОЙ ИЛЛЮЗИИ (1927)

1

Если ты долгое время жил в определенной культуре и поэтому часто пытался исследовать ее истоки и путь развития, то однажды испытываешь искушение обратить взор в другом направлении и поставить вопрос, какая судьба ждет эту культуру в дальнейшем и какие изменения ей предстоит пережить. Но вскоре замечаешь, что такое исследование с самого начала обесценивается многочисленными моментами. Прежде всего тем, что существует не так много людей, которые могут обозреть поведение человека во всех его проявлениях. Для большинства стало необходимым ограничение одной или несколькими областями; но чем меньше знают о прошлом и настоящем, тем менее надежным окажется его суждение о будущем. Далее потому, что именно в этом суждении субъективные ожидания индивида играют трудно определимую роль; однако они зависят от исключительно личных моментов его собственного опыта, его более или менее полной надежд жизненной установки, которая ему была определена темпераментом, успехами или неудачами. Наконец, воздействует тот поразительный факт, что люди в общем и целом воспринимают свою современную жизнь, так сказать, наивно, не будучи способными оценить ее содержание; сначала им нужно занять по отношению к ней некоторую дистанцию, то есть настоящее должно превратиться в прошлое, чтобы получить из него отправные точки для оценки будущего.

Кто, таким образом, поддается искушению выразить свое мнение о вероятном будущем нашей культуры, тот сделает правильно, если будет помнить о только что высказанном опасении, равно как и о ненадежности, свойственной вообще всякому предсказанию. Из этого я делаю для себя вывод, что мне следует спешно уклониться от слишком большой задачи,

как только отыщу небольшую частную область, которая и раньше привлекала мое внимание, после того как я определил ее место в рамках огромного целого.

Как известно, человеческая культура — я имею в виду все то, в чем человеческая жизнь возвысилась над своей анималистической обусловленностью и в чем она отличается от жизни животных (при этом я пренебрегаю различием между культурой и цивилизацией) — показывает наблюдателю две стороны. С одной стороны, она включает в себя все приобретенное людьми знание и умение, позволяющее им овладеть силами природы и использовать ее блага для удовлетворения человеческих потребностей; с другой стороны, в нее входят все институты, необходимые для регуляции отношений между людьми, и особенно для распределения полученных благ. Оба направления культуры связаны между собой, во-первых, поскольку на взаимоотношениях людей во многом сказывается степень удовлетворения влечений, обеспечиваемая имеющимися благами, во-вторых, поскольку отдельный человек сам может вступать в отношения с другим в связи с неким благом, когда тот использует его рабочую силу или делает его сексуальным объектом, в-третьих же, поскольку каждый отдельный индивид потенциально является врагом культуры, которая все же должна представлять общечеловеческий интерес. Примечательно, что люди, какими бы неспособными они ни были к разобщенному существованию, воспринимают жертвы, требуемые от них культурой, чтобы сделать возможной совместную жизнь, как тяжкий гнет. Поэтому культура должна защищать себя от отдельных людей, а ее учреждения, институты и заповеди служат этой задаче; они ставят целью не только обеспечение определенного распределения благ, но и его сохранение; более того, они должны защищать от враждебных побуждений людей все то, что служит покорению природы и производству благ. Творения человека легко можно разрушить, а наука, и техника, которые ее создали, могут быть использованы и для ее уничтожения.

Таким образом, создается впечатление, что культура представляет собой нечто такое, что было навязано сопротивляющемуся большинству меньшинством, которому удалось завладеть средствами власти и принуждения. Совершенно естественно предположить, что эти трудности не коренятся в сущности культуры как таковой, а обусловливаются несо-

вершенством форм культуры, которые были созданы до сих пор. Действительно, эти недостатки нетрудно выявить. Если в покорении природы человечество постоянно двигалось вперед и мы вправе ожидать еще большего прогресса в будущем, то такой же прогресс в регулировании отношений между людьми нельзя с уверенностью констатировать, и, вероятно, во все времена, как и снова теперь, многие люди задавались вопросом, стоит ли вообще защищать эту часть приобретений культуры. Хочется думать, что все же возможно переустройство человеческих отношений, которое упразднит источники неудовлетворенности культурой, поскольку она откажется от принуждения и подавления влечений, благодаря чему люди, не испытывая внутреннего разлада, смогут предаться приобретению благ и наслаждению ими. Это был бы золотой век; разве что возникает вопрос, достижимо ли подобное состояние. Скорее представляется, что любая культура должна строиться на принуждении и запрете влечений; совсем не гарантировано, что после отмены принуждения большинство человеческих индивидов будет готово поддерживать производительность труда, которая требуется для получения новых жизненных благ. Я думаю, нужно считаться с тем фактом, что у всех людей имеются деструктивные, то есть антисоциальные и антикультурные, тенденции и что у большого числа людей они достаточно сильны, чтобы определять их поведение в человеческом обществе.

Этот психологический факт имеет решающее значение при оценке человеческой культуры. Если вначале можно было подумать, что главное в ней — покорение природы ради получения жизненных благ и что грозящие ей опасности можно устранить благодаря целесообразному распределению этих благ между людьми, то теперь центр тяжести перемещается с материального на душевное. Решающим становится то, удастся ли и в какой мере уменьшить бремя возлагаемой на людей обязанности жертвовать своими влечениями, примирить их с жертвой, остающейся необходимой, и вознаградить их за это. Подобно тому, как нельзя обойтись без принуждения к культурной работе, точно так же нельзя обойтись без господства меньшинства над массой, ибо массы инертны и неразумны, они не любят отказываться от влечений, их нельзя убедить с помощью аргументов в неизбежности этого, а их индивиды поддерживают друг друга в свободном проявлении распущен-

ности. Только благодаря влиянию образцовых индивидов, которых они признают своими вождями, их можно подвигнуть на трудовые достижения и самоотверженность, от которых зависит прочность культуры. Все это хорошо, если этими вождями становятся люди с превосходным пониманием необходимостей жизни, сумевшие овладеть своими собственными желаниями-влечениями. Но для них существует опасность того, что они, чтобы не утратить свое влияние, будут уступать массе больше, чем она им, и поэтому представляется необходимым, чтобы они, обладая средствами власти, были независимыми от массы. Если выразить кратко, то существуют две широко распространенные особенности людей, повинные в том, что культурные институты могут быть сохранены лишь благодаря известной степени принуждения, а именно: во-первых, сами по себе люди не любят работать и, во-вторых, аргументы бессильны против их страстей.

Я знаю, что против этих моих рассуждений будут возражать. Мне скажут, что изображенный здесь характер человеческих масс, призванный доказать неизбежность принуждения к культурной работе, сам является лишь следствием недоброкачественных культурных институтов, из-за которых люди стали озлобленными, мстительными, замкнутыми. Новые поколения, воспитанные с любовью и приученные высоко ценить мысль, рано познавшие благодеяния культуры, иначе будут к ней относиться, будут воспринимать ее как свое собственное достояние, будут готовы приносить ей жертвы, трудясь и отказываясь от удовлетворения влечений, необходимые для ее сохранения. Они смогут обходиться без принуждения и будут мало чем отличаться от своих вождей. Если же человеческих масс такого качества до сих пор не существовало ни в одной культуре, то это объясняется тем, что ни одна культура пока еще не создала институтов, которые влияли бы на людей таким образом, причем с самого детства.

Можно усомниться в том, мыслимо ли вообще или уже сейчас, на нынешнем уровне нашего господства над природой, создать подобные культурные институты; можно поставить вопрос, откуда возьмется большое число превосходных, непоколебимых и бескорыстных вождей, которые должны выступить в качестве воспитателей будущих поколений; можно прийти в ужас от чудовищных затрат на принуждение, которые будут неизбежны вплоть до осуществления этих наме-

рений. Грандиозность этого плана, его значимость для будущего человеческой культуры нельзя будет оспаривать. Он, несомненно, основывается на психологическом понимании того, что человек наделен самыми разнообразными задатками влечений, окончательное направление которым задают ранние детские переживания. Поэтому пределы возможностей воспитания человека устанавливают также и границы действенности такого изменения культуры. Можно лишь сомневаться, сумеет ли и в какой степени другая культурная среда упразднить две особенности человеческих масс, которые так затрудняют управление делами в отношениях между людьми. Такой эксперимент пока еще не был произведен. Вероятно, известный процент человечества — вследствие болезненного предрасположения или огромной силы влечений — всегда будет оставаться асоциальным, но если бы хоть удалось нынешнее враждебное культуре большинство свести к меньшинству, то было бы достигнуто очень многое, наверное, даже все, чего можно только достичь.

Мне не хочется создавать впечатления, будто я ушел далеко в сторону от предначертанного пути моего исследования. Поэтому я хочу со всей определенностью заверить читателя, что далек от мысли обсуждать великий культурный эксперимент, который в настоящее время проводится в огромной стране, расположенной между Европой и Азией[1]. Я не настолько осведомлен и не обладаю должной способностью, чтобы судить о том, насколько он осуществим, проверить целесообразность применяемых методов или измерить ширину неизбежной пропасти между замыслом и исполнением. То, что там подготавливается, из-за своей незавершенности не поддается рассмотрению, для которого дает материал наша давно устоявшаяся культура.

2

Неожиданно мы соскользнули из экономической области в психологическую. Сначала мы пытались найти обретения культуры в имеющихся благах и институтах, возникших для их распределения. С пониманием того, что каждая культура

[1] См., однако, некоторые замечания в главе V работы «Недомогание культуры», а также два фрагмента в работе «Почему война?». Ср. также более подробное обсуждение в последней лекции «Нового цикла».

покоится на принуждении к труду и отказе от влечений и поэтому неизбежно вызывает противодействие со стороны тех, кого эти требования касаются, стало ясно, что сами блага, средства к их получению и их распределение не могут быть существенным или единственным в культуре. Ибо им угрожает бунт и тяга к разрушению со стороны тех, кто причастен к культуре. Наряду с благами теперь появляются средства, могущие служить защите культуры, средства принуждения и другие, которым должно удаться примирить людей с нею и вознаградить их за принесенные жертвы. Последние можно, однако, описать как душевное имущество культуры.

Ради единообразия способа выражения тот факт, что влечение не может быть удовлетворено, назовем отказом, учреждение, устанавливающее этот отказ, — запретом, а состояние, вызываемое запретом, — лишением. Тогда в качестве следующего шага мы проведем разграничение между лишениями, которые касаются всех людей, и такими, которые касаются не всех, а только групп, классов или даже отдельных людей. Первые — самые древние: с запретами, которые к ним приводят, неизвестно сколько тысячелетий назад культура начала свой отход от первобытного анималистического состояния. К своему удивлению, мы обнаружили, что они попрежнему действенны, по-прежнему образуют ядро враждебного отношения к культуре. Страдающие от них влечения-желания заново рождаются с каждым ребенком; существует класс людей, невротики, которые уже на эти отказы реагируют асоциально. Речь идет об инцестуозных влечениях-желаниях, каннибализме и кровожадности. Выглядит странным, когда эти желания, в осуждении которых все люди, по-видимому, единодушны, сопоставляют с другими, об удовлетворении которых или об отказе от которых в нашей культуре ведется столь оживленный спор, но психологически это оправданно. Отношение культуры к этим древнейшим влечениям-желаниям отнюдь не одинаково, только каннибализм всем представляется предосудительным и при не аналитическом рассмотрении полностью преодоленным; силу инцестуозных желаний мы по-прежнему можем ощутить за запретом, а убийство нашей культурой при определенных условиях до сих пор практикуется и даже считается необходимым. Возможно, нам еще предстоит пройти через новые этапы развития культуры, на которых удовлетворение и других, сегод-

ня вполне допустимых, желаний будет казаться таким же неприемлемым, как в настоящее время каннибализм.

Уже в этих древнейших отказах от влечения принимается во внимание один психологический фактор, который остается значимым и для всех последующих. Неверно, что человеческая душа с древнейших времен не проделала никакого развития и в противоположность прогрессу науки и техники еще и сегодня остается такой же, как в начале истории. Один из примеров такого психического прогресса мы можем здесь привести. Наше развитие идет в том направлении, что внешнее принуждение постепенно становится внутренним, поскольку особая душевная инстанция, Сверх-Я человека, включает его в свои заповеди. Каждый ребенок демонстрирует нам процесс подобного превращения, только благодаря ему становится моральным и социальным. Это усиление Сверх-Я является в высшей степени ценным психологическим достоянием культуры. Лица, у которых оно произошло, из противников культуры превращаются в ее носителей. Чем больше их число в культурном кругу, тем надежнее эта культура, тем скорее она может обойтись без средств внешнего принуждения. Степень этой интернализации для отдельных запретов влечений весьма различается. В отношении упомянутых самых древних требований культуры интернализация, если оставить в стороне невротиков, составляющих нежелательное исключение, по всей видимости, в значительной мере достигнута. Ситуация меняется, если обратиться к другим требованиям влечения. С удивлением и беспокойством мы тогда замечаем, что огромное число людей подчиняется соответствующим культурным запретам лишь под давлением внешнего принуждения, то есть только там, где оно дает о себе знать, и до тех пор, пока его следует опасаться. Это относится также и к тем так называемым требованиям культуры, которые равным образом обращены ко всем. Большая часть того, что узнаешь о моральной ненадежности людей, относится к этому. Бесконечное множество культурных людей, которые ужаснулись бы убийству или инцесту, не отказывает себе в удовлетворении своей алчности, своей агрессивности, своих сексуальных вожделений, не упускают случая навредить другим ложью, обманом, клеветой, если могут при этом остаться безнаказанными, и так всегда было, пожалуй, на протяжении многих культурных эпох.

В случае ограничений, относящихся лишь к определенным классам общества, мы сталкиваемся с грубыми и совершенно очевидными условиями. Следует ожидать, что эти обойденные классы завидуют привилегиям тех, кто имеет преимущество, и будут делать все, чтобы избавиться от своего собственного избытка лишений. Там, где это невозможно, в этой культуре утверждается стойкое недовольство, которое может повлечь за собой опасные протесты. Если же, кроме того, культура не смогла выправить ситуацию, когда удовлетворение некоторого числа ее представителей имеет предпосылкой угнетение других, возможно, большинства — а так обстоит дело во всех современных культурах, — то совершенно понятно, что эти угнетенные проявляют сильнейшую враждебность к культуре, существование которой они обеспечивают своим трудом, но к благам которой они причастны лишь в незначительной степени. В таком случае интернализации культурных запретов у угнетенных ожидать не приходится; напротив, они не готовы признавать эти запреты, стремятся разрушить саму культуру, упразднить по мере возможного сами ее предпосылки. Враждебность культуре у этих классов столь очевидна, что из-за нее осталась незамеченной скрытая, скорее, враждебность лучше обеспеченных слоев общества. Не стоит говорить, что культура, оставляющая столь большое число участников неудовлетворенными и толкающая их на бунт, не имеет шансов существовать долгое время, да и не заслуживает этого.

Степень интернализации предписаний культуры — выражаясь популярно и ненаучно: моральный уровень участников — не единственное духовное благо, которое принимается во внимание при оценке культуры. Наряду с этим ей принадлежат идеалы и произведения искусства, которые могут приносить удовлетворение.

Мы слишком склонны причислять идеалы культуры, то есть оценки того, какие достижения считать наивысшими и к чему надо стремиться, к ее психическому достоянию. Вначале кажется, будто этими идеалами определяются успехи культуры; однако настоящий ход событий, пожалуй, таков, что идеалы формируются после первых достижений, которым способствует взаимодействие внутреннего дарования и внешних условий культуры, и что эти первые достижения закрепляются затем идеалом, взывающим к их продолжению. Удовлетворе-

ние, которое идеал дарит участникам культуры, имеет, стало быть, нарциссическую природу, оно покоится на гордости уже достигнутыми успехами. Для своей полноты оно нуждается в сравнении с другими культурами, нацеленными на другие достижения и развивавшими другие идеалы. В силу этих различий каждая культура считает себя вправе презирать другие. Таким образом, идеалы культуры становятся поводом к расколу и вражде между различными культурными кругами, что отчетливее всего проявляется среди наций.

Нарциссическое удовлетворение идеалом культуры тоже относится к тем силам, которые успешно противодействуют в рамках культурного круга неприязненному отношению к культуре. Не только привилегированные классы, которые наслаждаются благодеяниями данной культуры, но и угнетенные могут иметь в нем свою долю, поскольку право презирать чужаков возмещает им ущерб, наносимый в их собственном кругу. Пусть я презренный, измученный долгами и воинской повинностью плебей, но зато я римлянин, имею свою долю в общей задаче покорять другие нации и предписывать им законы. Однако эта идентификация угнетенных с классом тех, кто ими правит и их эксплуатирует, — всего лишь часть более крупной взаимосвязи. С другой стороны, те могут быть аффективно связаны с этими, несмотря на враждебность, видеть в своих господах свои идеалы. Если бы существовали такие, в сущности, удовлетворительные отношения, осталось бы непонятным, почему так много культур, несмотря на оправданную враждебность больших человеческих масс, сохранялось столь долгое время.

Удовлетворение другого рода — это удовлетворение, которое доставляет искусство представителям культурного круга, хотя оно, как правило, остается недоступным для масс, занятых изнурительным трудом и не получивших личного воспитания. Искусство, как мы уже давно выяснили[1], дает эрзац-удовлетворение, компенсируя самые древние, все еще глубочайшим образом переживаемые культурные запреты, и поэтому как ничто другое примиряет с принесенными им жертвами. Кроме того, его творения, усиливают чувства идентификации, в которых так остро нуждается каждый культурный круг, давая повод к совместно пережитым, высоко оце-

[1] Ср., например, «Поэт и фантазирование».

ненным ощущениям; но они также служат нарциссическому удовлетворению, когда изображают достижения особой культуры, внушительным образом напоминают о ее идеалах.

Возможно, самая важная часть психического инвентаря культуры пока еще не была упомянута. Речь идет о ее религиозных в самом широком смысле представлениях, другими словами, которые будут обоснованы позже, — о ее иллюзиях.

3

В чем состоит особая ценность религиозных представлений? Мы говорили о враждебности к культуре, порожденной гнетом, оказываемой ею, отказом от влечений, которого она требует. Если представить себе, что ее запреты упразднены, то есть что каждый теперь вправе избрать сексуальным объектом любую женщину, которая ему нравится, вправе, ничуть не раздумывая, убить своего соперника в борьбе за женщину или того, кто просто стоит на его пути, может забрать у другого, не спрашивая на то разрешения, что-либо из его имущества, как было бы замечательно, какой вереницей удовлетворений стала бы тогда жизнь! Правда, мы вскоре наталкиваемся на следующее затруднение. Любой другой имеет точно такие же желания, как и я, и будет обходиться со мной не более бережно, чем я с ним. Поэтому, в сущности, только один-единственный человек может стать безгранично счастливым благодаря подобному упразднению всех культурных ограничений — тиран, диктатор, прибравший к рукам все средства власти, и даже он имеет все основания желать, чтобы другие соблюдали по меньшей мере одну из заповедей культуры: «Не убий».

Но как неблагодарно, как недальновидно вообще стремиться к упразднению культуры! Все, что тогда остается, — это природное состояние, а перенести его гораздо сложнее. Действительно, природа не потребовала бы от нас никаких ограничений влечения, она предоставила бы нам свободу действий, но у нее есть свой особенно действенный способ нас ограничить, она губит нас холодно, жестоко, беспощадно, как нам кажется, возможно, как раз в связи с удовлетворением нами своих влечений. Именно из-за этих опасностей, которыми нам угрожает природа, мы объединились и создали культуру, которая помимо прочего должна сделать возможной также и нашу совместную жизнь. Ведь основная задача куль-

туры, истинная основа ее существования и состоит в том, чтобы защитить нас от природы.

Известно, что в некоторых отношениях она уже и сейчас довольно хорошо с нею справляется, а когда-нибудь позже, очевидно, будет это делать значительно лучше. Но ни один человек не питает иллюзий, полагая, что природа уже сейчас покорена; мало кто смеет надеяться, что однажды когда-нибудь она подчинится человеку полностью. Перед нами стихии, которые словно насмехаются над всяким принуждением со стороны человека: земля, которая дрожит, разрывается, погребает все человеческое и человеческий труд; вода, которая в своем буйстве все заливает и затопляет; буря, которая все сметает; перед нами болезни, которые мы лишь совсем недавно стали сознавать как посягательства других живых существ; наконец, мучительная загадка смерти, против которой до сих пор не найдено никакого лекарства и, наверное, никогда и не будет найдено. Этими силами природа восстает против нас, величественная, жестокая, безжалостная, снова и снова демонстрирует нам нашу слабость и беспомощность, от которых мы собирались избавиться благодаря своей культурной работе. Одно из немногих отрадных и возвышенных впечатлений, которые можно получить о человечестве, это когда оно перед лицом стихийного бедствия забывает о своих культурных распрях, о всех внутренних трудностях и неприязни и вспоминает о великой общей задаче — о своем сохранении вопреки превосходству природы.

Как человечеству в целом, так и отдельному человеку справиться с жизнью непросто. Часть лишений на него накладывает культура, к которой он причастен, какую-то меру страдания ему доставляют другие люди либо вопреки предписаниям культуры, либо из-за несовершенства этой культуры. К этому добавляется ущерб, наносимый ему непобежденной природой, — он называет его судьбой. Следствием такого положения вещей должны были стать состояние постоянного тревожного ожидания и тяжелая травма, нанесенная естественному нарцизму. О том, как отдельный человек реагирует на ущерб, причиненный ему культурой и другими людьми, мы уже знаем: он проявляет соответствующую степень сопротивления институтам этой культуры, враждебного к ней отношения. Но как он защищается от превосходящих сил природы, судьбы, которые угрожают ему, как и всем остальным?

Культура облегчает ему эту задачу, она равным образом возлагает ее на всех; примечательно, что в общем-то все культуры делают здесь то же самое. Она не останавливается в выполнении своей задачи — защитить человека от природы, разве что продолжает свою работу другими средствами. Задача здесь многообразная: больно задетое самолюбие человека нуждается в утешении; нужно избавить мир и жизнь от их ужасов, наряду с этим хочет найти ответ и любознательность людей, движимая, разумеется, сильнейшим практическим интересом.

Уже первым шагом достигнуто очень многое, и этот шаг заключается в очеловечивании природы. К безличным силам и судьбам нельзя подступиться, они остаются вечно чужыми. Но если в стихиях бушуют страсти, как в собственной душе, если даже смерть не есть нечто спонтанное, а является актом насилия злой воли, если повсюду в природе человека окружают существа, каких он знает и в собственном обществе, то тогда можно с облегчением вздохнуть, почувствовать себя среди зловещего мира как дома, можно психически переработать свою бессмысленную тревогу. Человек может быть попрежнему беззащитен, но он уже не парализован бессилием, по крайней мере может реагировать; а может быть, он даже и вовсе не беззащитен — ведь против этих жестоких сверхчеловеческих существ вовне можно применить те же средства, которыми пользуешься в своем обществе: можно попробовать их заговорить, умиротворить, подкупить, лишив подобным влиянием части их силы. Такая замена естествознания психологией не только дает моментальное облегчение, но и показывает путь к дальнейшему овладению ситуацией.

Ведь эта ситуация ничуть не нова, она имеет инфантильный прообраз, является, собственно говоря, лишь продолжением более ранней ситуации, ибо в такой же беспомощности человек однажды уже пребывал — в качестве маленького ребенка по отношению к родителям, которых не без основания следовало бояться, особенно отца, обеспечивавшего, однако, надежную защиту от известных в то время опасностей. Поэтому было вполне естественным приравнять обе ситуации друг к другу. При этом, как в жизни во сне, заняло подобающее место также желание. Предчувствие смерти овладевает спящим, хочет поместить его в гроб, но работа сновидения умеет выбрать условие, при котором также и это внушающее

страх событие превращается в исполнение желания; сновидец видит себя в древней этрусской гробнице, в которую он спустился, радуясь тому, что сумел удовлетворить свои археологические интересы[1]. Сходным образом человек не делает силы природы просто людьми, с которыми он может общаться как с равными (это не отвечало бы также и впечатлению об их превосходстве), а придает им характер отца, делает их богами, следует при этом не только инфантильному, но и, как я попытался показать[2], филогенетическому образцу.

Со временем делаются первые наблюдения, касающиеся регулярности и закономерности природных явлений; тем самым силы природы теряют свои человеческие черты. Но беспомощность людей остается, а вместе с нею их тоска по отцу и божества. Боги сохраняют свою тройственную задачу: устранить ужасы природы, примирить человека с жестокостью судьбы, особенно в таком его проявлении, как смерть, а также вознаградить за страдания и лишения, выпадающие на долю людей в совместной культурной жизни.

Но постепенно акцент этих функций смещается. Человек замечает, что природные явления происходят сами собой в силу внутренней необходимости; разумеется, боги — властители природы, они создали ее такой и теперь могут предоставить ее самой себе. Лишь иногда при помощи так называемых чудес они вмешиваются в ее течение, словно чтобы удостовериться, что ничего из того, что первоначально находилось в сфере их власти, они не уступили. Что касается того, кому какая выпадет судьба, то сохраняется неприятное подозрение, что со слабостью и беспомощностью человеческого рода ничего не поделать. Здесь боги отказывают в первую очередь; если они сами определяют судьбу, то их решения приходится назвать непостижимыми; у самого одаренного народа древности неясно вырисовывается понимание того, что *Мойра* [судьба] стоит над богами и что боги сами имеют свои судьбы. И чем более самостоятельной становится природа, чем больше отдаляются от нее боги, тем значительнее все ожидания сосредоточиваются на третьей функции, которая им отведена, тем в большей степени сфера морали становится их истинной вотчиной. Задача

[1] Этот сон, о котором рассказывается в главе VI (Ж) «Толкования сновидений», приснился самому Фрейду.

[2] См. раздел 6 четвертой статьи в работе «Тотем и табу».

богов теперь состоит в том, чтобы возместить недостатки и вред культуры, заботиться о страданиях, которые люди доставляют друг другу в совместной жизни, следить за исполнением предписаний культуры, которым люди так плохо следуют. Самим предписаниям культуры приписывается божественное происхождение, они поднимаются над человеческим обществом, распространяются на природу и события в мире.

Так создается богатство представлений, порожденных потребностью сделать человеческую беспомощность переносимой, выстроенных из материала воспоминаний о беспомощности собственного детства и детства человеческого рода. Очевидно, что это достояние защищает человека в двух направлениях — от опасностей природы и рока и от повреждений со стороны самого человеческого общества. В общей взаимосвязи это гласит: жизнь в этом мире служит высшей цели, которую, правда, нелегко разгадать, но, несомненно, она означает совершенствование человеческой сущности. Вероятно, объектом этого возвеличения и возвышения должно быть духовное в человеке, душа, которая с течением времени так медленно и неохотно отделялась от тела. Все, что происходит в этом мире, является исполнением намерений превосходящего нас интеллекта, который трудно прослеживаемыми прямыми и обходными путями в конечном счете направляет всех к доброму, то есть к радостному для нас. О каждом из нас заботится благосклонное, лишь кажущееся строгим провидение, которое не допускает, чтобы мы стали игрушкой сверхсильных и беспощадных сил природы; даже смерть — не уничтожение, не возврат к неорганическому безжизненному, а начало нового вида существования, находящегося на пути высшего развития. Если же обратиться к другой стороне, то те же самые нравственные законы, установленные нашими культурами, управляют также и всеми мировыми событиями, разве что они охраняются высшей судейской инстанцией с несравненно большей властью и последовательностью. Всякое добро в конце концов вознаграждается, а всякое зло карается, если не в этой форме жизни, то в последующих способах существования, начинающихся после смерти. Тем самым все ужасы, страдания и тяготы жизни должны быть искоренены; жизнь после смерти, продолжающая нашу земную жизнь подобно тому, как невидимая часть спектра присоединена к видимой, приносит все то совершенство, которо-

го, возможно, мы здесь недосчитались. И превосходящая мудрость, управляющая этим течением, выражающаяся в нем вселенская доброта, утверждающаяся в нем справедливость — все это свойства божественных существ, создавших также нас и мир в целом. Или, скорее, одного божественного существа, в котором в нашей культуре сконденсировались все божества древних времен. Народ, которому впервые удалась такая концентрация божественных качеств, немало гордился этим успехом. Он раскрыл отцовское ядро, которое с давних пор скрывалось за фигурой каждого божества; в сущности, это был возврат к историческим истокам идеи бога. Теперь, когда бог стал единственным, отношения с ним снова могли обрести искренность и интенсивность отношения ребенка к отцу. Раз для отца так много было сделано, то хотелось, чтобы это было и вознаграждено, хотя бы стать его единственным любимым ребенком, избранным народом. Гораздо позднее благочестивая Америка будет притязать на то, чтобы быть *«God' s own country»*[1], и это относится также к одной из форм, в которых люди поклоняются божеству.

Религиозные представления, обобщенные выше, разумеется, прошли долгий путь развития, закрепились в разных культурах на разных стадиях. Я выбрал отдельную такую фазу развития, которая примерно соответствует окончательной форме в нашей нынешней белой, христианской культуре. Нетрудно заметить, что не все части этого целого одинаково хорошо согласуются между собой, что не на все неотложные вопросы можно ответить, что расхождение с повседневным опытом удается устранить лишь с огромным трудом. Но и в том виде, как они есть, эти представления — в самом широком смысле религиозные — считаются ценнейшим достоянием культуры, самым дорогим из того, что она может предложить тем, кто к ней причастен, гораздо более ценным, чем любые умения извлекать из земли ее богатства, обеспечивать человечество пищей или предотвращать болезни. Люди считают, что не смогут вынести жизнь, если не будут придавать значения этим представлениям, на которое они притязают. Возникает вопрос: что представляют собой эти представления в свете психологии, откуда они получают свою высокую оценку и, если робко продолжить: какова их настоящая ценность?

---

[1] «Собственной страной бога» (*англ.*). — *Прим. переводчика.*

4

Исследование, безмятежно продвигающееся вперед, как монолог, не совсем безопасно. Слишком легко поддаться искушению отставить в сторону мысли, угрожающие его прервать, и обрести взамен чувство неуверенности, которое в конце концов хочется заглушить чрезмерной решимостью. Поэтому я представлю себе противника, с недоверием следящего за моими рассуждениями, и предоставлю ему возможность время от времени высказываться.

Я слышу, как он говорит: «Вы постоянно использовали выражения: "Культура создает эти религиозные представления", "Культура предоставляет их в распоряжение своим участникам", — это звучит несколько странно; сам я не смог бы сказать, почему; это не воспринимается так же естественно, как то, что культура установила предписания, касающиеся распределения трудового дохода или касающиеся прав на жену и ребенка».

Но я все же думаю, что вправе так выражаться. Я попытался показать, что религиозные представления произошли из той же потребности, что и все остальные завоевания культуры, — из необходимости защитить себя от подавляющего превосходства природы. К этому добавился второй мотив, стремление исправить болезненно воспринимаемые несовершенства культуры. И поэтому также верно будет сказать, что культура дарит отдельному человеку эти представления, ибо он принимает их как данность, они преподносятся ему готовыми, он был бы не в состоянии найти их самостоятельно. Это наследие многих поколений, в которое он вступает, которое он перенимает как таблицу умножения, геометрию и т. д. Здесь, правда, имеется одно отличие, но оно состоит в чем-то другом, и пока его показать будет нельзя. В ощущении странности, которое вы упоминаете, повинно, пожалуй, то, что эту сумму религиозных представлений обычно нам преподносят как Божественное Откровение. Но ведь это уже само по себе часть религиозной системы, которая полностью пренебрегает известным нам историческим развитием этих идей и их различием в разные эпохи и у разных культур.

«Другой момент, который кажется мне более важным. Вы выводите очеловечение природы из потребности положить конец человеческой растерянности и беспомощности перед ее

внушающими страх силами, вступить в отношения с ними и в конечном итоге на них повлиять. Но такой мотив, похоже, излишний. Ведь первобытный человек не имеет выбора, другого пути мышления. Для него естественно, словно свойственно от рождения, что он проецирует свою сущность на мир, все события, которые он наблюдает, рассматривает как проявления существ, в сущности подобных ему самому. Это единственный для него метод понимания. И если благодаря такому свободному проявлению своих природных задатков ему удалось удовлетворить одну из своих важных потребностей, то это отнюдь не нечто само собой разумеющееся, а скорее удивительное совпадение».

Я не нахожу это столь необычным. Неужели Вы думаете, что мышлению людей не ведомы практические мотивы, что оно является выражением бескорыстной любознательности? Это все же весьма маловероятно. Скорее, я полагаю, что человек, даже когда он персонифицирует силы природы, следует инфантильному образцу. С людьми из своего первого окружения он научился тому, что, когда он устанавливает с ними отношения, это является способом на них повлиять, а потому позднее со всем остальным, с чем он сталкивается, он обращается с тем же намерением, как с теми людьми. Стало быть, я не возражаю на Ваше дескриптивное замечание; человеку действительно свойственно персонифицировать все, что он хочет понять, чтобы в дальнейшем этим распоряжаться — психическое преодоление как подготовка к физическому, — но я добавляю мотив и генез этого характерного свойства человеческого мышления.

«И теперь еще третье: однажды раньше, в своей книге “Тотем и табу” [1912–1913], Вы уже обсуждали происхождение религии. Но там это выглядит по-другому. Все сводится к отношениям сына с отцом, бог — это возвеличенный отец, тоска по отцу является корнем религиозной потребности. С тех пор Вы, похоже, открыли момент человеческого бессилия и беспомощности, которому обычно и приписывается важнейшая роль в формировании религии, и теперь переписываете на эту беспомощность то, что раньше было отцовским комплексом. Могу ли я у Вас справиться по поводу такой перемены?»

Охотно отвечу, я только и ждал этой просьбы. Если только это действительно перемена. В «Тотеме и табу» нужно было объяснить не возникновение религий, а возникновение тоте-

мизма. Можете ли Вы с какой-либо из известных Вам точек зрения растолковать, почему первая форма, в которой человеку явилось защищающее божество, была животной, почему существовал запрет убивать и съедать это животное и вместе с тем торжественный ритуал — раз в год совместно его убивать и съедать? Именно это происходит в тотемизме. И едва ли целесообразно спорить о том, следует ли называть тотемизм религией. Он имеет внутренние связи с последующими религиями с богами, тотемные животные становятся священными животными богов. И первые, но самые глубокие нравственные ограничения — запрет убийства и инцеста — возникают на почве тотемизма. Принимаете ли Вы выводы «Тотема и табу» или нет, Вы, надеюсь, признаете, что в книге объединено в непротиворечивое целое множество удивительных разрозненных фактов.

Почему животного бога не хватило на долгое время и он был сменен человеческим, — этот вопрос в «Тотеме и табу» почти не затрагивается, другие проблемы образования религии там вообще не упоминаются. Неужели такое ограничение Вы считаете тождественным отрицанию? Моя работа — хороший пример строгого обособления того вклада, который психоаналитический подход может внести в решение религиозной проблемы. Если теперь я пытаюсь добавить нечто другое, не так глубоко запрятанное, то Вы не должны обвинять меня в противоречии, как раньше — в односторонности. Разумеется, моя задача состоит в том, чтобы показать соединительные пути между сказанным раньше и представленным теперь, между более глубокой и явной мотивировками, отцовским комплексом и беспомощностью человека, испытывающего потребность в защите.

Эти связи нетрудно найти. Речь идет об отношении беспомощности ребенка к продолжающей ее беспомощности взрослого, так что, как и следовало ожидать, психоаналитическая мотивировка образования религии становится инфантильным вкладом в его явную мотивировку. Перенесемся в душевную жизнь маленького ребенка. Помните ли Вы о выборе объекта по опорному типу[1], о котором говорит психоанализ? Либидо

[1] Это подробно описано в работе Фрейда, посвященной нарцизму. Впрочем, «опору» следует понимать в значении приведенного выше термина — как опору сексуальных влечений на влечения Я, а не как опору ребенка на мать.

придерживается путей нарциссических потребностей и привязывается к объектам, которые обеспечивают их удовлетворение. Так, мать, утоляющая голод ребенка, становится первым объектом любви и, несомненно, также первой защитой от всех неопределенных грозящих опасностей внешнего мира, мы бы сказали, первой защитой от тревоги.

В этой функции мать вскоре сменяется более сильным отцом, за которым она теперь сохраняется на протяжении всего детства. Однако отношение к отцу отягощено своеобразной амбивалентностью. Он сам представлял угрозу, возможно, с тех пор, как возникли прежние отношения с матерью. Так что его боятся не меньше, чем стремятся к нему и им восхищаются. Признаки этой амбивалентности отношения к отцу глубоко запечатлены во всех религиях, как это показано также и в «Тотеме и табу». Когда теперь взрослеющий человек замечает, что ему суждено навсегда остаться ребенком, что он никогда не перестанет нуждаться в защите от чуждых превосходящих сил, он наделяет их чертами отцовского образа, создает себе богов, которых боится, которых пытается склонить на свою сторону и на которых все-таки возлагает свою защиту. Таким образом, мотив тоски по отцу идентичен потребности в защите от последствий человеческого бессилия; защита от детской беспомощности придает реакции на беспомощность, которую вынужден признать взрослый, то есть религиозному образованию, свои характерные черты. Однако дальнейшее исследование развития идеи бога в наши намерения не входит; мы здесь имеем дело с готовым богатством религиозных представлений, которое культура передает отдельному человеку.

5

Возобновим наше исследование. Каково же психологическое значение религиозных представлений, как мы можем их классифицировать? Пока на этот вопрос ответить совсем не просто. После отклонения различных формулировок остановимся на одной: речь идет о тезисах, высказываниях о фактах и условиях внешней (или внутренней) реальности, сообщающих нечто такое, чего сам человек не обнаружил, и требующих того, чтобы их принимали на веру. Поскольку они дают сведения о самом важном и интересном для нас в нашей жизни, они особенно высоко ценятся. Кто ничего о них не

знает, тот очень невежествен; кто сделал их частью своего знания, тот вправе считать себя очень обогатившимся.

Разумеется, существует много подобных тезисов о самых разнообразных вещах в этом мире. Ими полон каждый школьный урок. Выберем урок географии. Мы слышим тут: город Констанц расположен на Боденском озере. Одна студенческая песня добавляет: «Кто не верит, пусть проверит». Я случайно там побывал и могу подтвердить: этот красивый город расположен на берегу широкого водоема, который все окрестные жители называют Боденским озером. Теперь я полностью убежден в правильности данного утверждения географической науки. При этом я вспоминаю другое, весьма необычное переживание. Я был уже зрелым мужчиной, когда впервые стоял на холме афинского акрополя среди развалин храма, откуда открывался вид на голубое море. К моему блаженству примешивалось чувство изумления, побуждавшее меня к истолкованию: «Стало быть, все это действительно существует так, как мы учили в школе!» Какой же поверхностной и немощной должна была быть тогда моя вера в реальную правду услышанного, если сегодня я могу так изумляться! Но я не хочу слишком подчеркивать значение этого переживания; возможно еще и другое объяснение моего изумления, не пришедшее тогда мне в голову, имеющее всецело субъективную природу и связанное с особенностью данного места[1].

Стало быть, все подобные тезисы требуют веры в свое содержание, но не без обоснования своей претензии. Они выдвигаются как сокращенный результат более длительного процесса мышления, основанного на наблюдении и, несомненно, на умозаключении; тому, кто намерен сам пережить этот процесс, вместо того чтобы принять его результат, они указывают дорогу. Кроме того, всегда добавляется, откуда берется знание, обнародованное тезисом, если только оно, как в географических утверждениях, не является само собой разумеющимся. Например, Земля имеет форму шара; в доказательство этого приводится опыт с маятником Фуко[2], пове-

[1] Фрейд испытал это переживание в 1904 году почти в пятидесятилетнем возрасте. Он подробно изображает этот эпизод в своем открытом письме Ромену Роллану, примерно через десять лет после написания настоящей работы.

[2] Ж.Б.Л. Фуко (1819–1868) в 1851 году с помощью маятника продемонстрировал движение, совершаемое Землей в течение суток.

дение линии горизонта, возможность совершить кругосветное плавание. Поскольку, как понимают все заинтересованные лица, нецелесообразно посылать каждого школьника в кругосветное плавание, мы довольствуемся тем, что принимаем наставления школы «на веру», но знаем при этом, что путь к личному убеждению остается открытым.

Попробуем подойти с этой же меркой к религиозным учениям. Когда мы поднимаем вопрос, на чем основывается их требование в них верить, то получаем три ответа, которые удивительно плохо согласуются между собой. Во-первых, они заслуживают веры, потому что уже наши предки верили в них; во-вторых, у нас есть доказательства, доставшиеся нам из той самой древности; а в-третьих, поднимать вопрос об их достоверности вообще запрещено. Прежде подобные поползновения строжайше карались, да и сегодня общество неодобрительно относится к тому, что кто-то их возобновляет.

Этот третий пункт должен вызвать у нас сильнейшие сомнения. Ведь подобный запрет может иметь только одну мотивировку: общество очень хорошо понимает необоснованность притязания, которое оно выдвигает в отношении своих религиозных учений. Будь это по-другому, оно, несомненно, с величайшей готовностью предоставляло бы каждому, кто желает самостоятельно убедиться, необходимый для этого материал. Поэтому к проверке двух других аргументов мы подходим с недоверием, устранить которое не так просто. Мы должны верить потому, что верили наши прародители. Но эти наши предки были гораздо более невежественными, чем мы, они верили в вещи, которые мы сегодня вправе признать невозможными. Закрадывается подозрение, что и религиозные учения могут быть такого же рода. Доказательства, которые они нам оставили, изложены в писаниях, которые сами несут на себе все признаки недостоверности. Они полны противоречий, перерабатывались, фальсифицировались; там, где сообщается о засвидетельствованных фактах, они сами не засвидетельствованы. Мало чем помогает и то, когда утверждается, что их дословный текст или их содержание происходит от Божественного Откровения, ибо подобное утверждение уже само является частью тех учений, которые должны быть исследованы с точки зрения их достоверности, ведь ни одно положение само себя доказать не может.

Так мы приходим к странному результату, что именно те сообщения нашего культурного достояния, которые могли бы иметь для нас величайшее значение, которым поручено прояснить нам загадку мира и примирить нас со страданиями жизни, как раз и имеют самое слабое подтверждение. Мы не решились бы признать такой безразличный для нас факт, что киты рождают детенышей, а не откладывают яйца, если бы его нельзя было подтвердить вескими доказательствами.

Такое положение вещей само по себе представляет собой весьма необычную психологическую проблему. Пусть никто также не думает, что предыдущие замечания о недоказуемости религиозных учений содержат в себе что-то новое. Это ощущалось во все эпохи, несомненно, также и предками, оставившими после себя такое наследие. Вероятно, многие из них, как и мы, питали те же сомнения, но над ними тяготел слишком большой гнет, чтобы они отважились выразить их. И с тех пор несметное множество людей терзалось этими же сомнениями, которые они стремились подавить, потому что считали себя обязанными верить; многие блестящие умы разбились об этот конфликт, многие характеры пострадали от компромиссов, в которых они искали выход из сложного положения.

Если все доказательства, которые приводят в пользу достоверности религиозных тезисов, происходят из прошлого, то напрашивается мысль посмотреть, не может ли современность, о которой нам судить проще, также представить такие доказательства. Если бы удалось избавить от сомнений хотя бы отдельную часть религиозной системы подобного рода, то благодаря этому целое чрезвычайно прибавило бы в правдоподобии. Здесь начинается деятельность спиритистов, которые убеждены в продолжении существования индивидуальной души и хотят со всей определенностью продемонстрировать нам это положение религиозного учения. К сожалению, им не удается опровергнуть то, что проявления вызываемых ими духов — лишь продукт их собственной душевной деятельности. Они вызывали духов величайших людей, самых выдающихся мыслителей, но все полученные от них высказывания и сведения были настолько нелепыми, настолько безотрадно пустыми, что единственно заслуживающим доверия можно счесть лишь умение духов приспосабливаться к кругу людей, которые их вызывают.

Здесь нужно вспомнить о двух попытках, которые производят впечатление судорожных усилий уйти от проблемы. Одна, насильственного характера, является древней, другая — хитроумной и современной. Первая — это *«Credo, quia absurdum»*[1] Отцов Церкви. Это должно означать, что религиозные учения не подчинены требованиям разума, они стоят над разумом. Их истину нужно ощущать в душе, постигать их не требуется. Однако это *credo* представляет интерес только как добровольное признание, в качестве предписания обязательной силы оно не имеет. Разве я должен верить в любую абсурдность? А если нет, то почему именно в эту? Не существует инстанции, стоящей над разумом. Если истинность религиозных учений зависит от внутреннего переживания, доказывающего эту истинность, то что делать со многими людьми, которые такого редкостного переживания не имеют? Можно потребовать от всех людей, чтобы они пользовались даром разума, которым они обладают, но нельзя основывать общую для всех обязанность на мотиве, имеющемся лишь у ничтожного меньшинства. Если кто-то вследствие глубоко взволновавшего его экстатического состояния приобрел непоколебимое убеждение в реальной истине религиозных учений, то что это означает для остальных?

Вторая попытка относится к философии «как если бы». Утверждается, что в нашей мыслительной деятельности имеется множество предположений, беспочвенность, более того, абсурдность которых мы полностью понимаем. Они называются фикциями, но в силу разнообразных практических мотивов мы должны вести себя так, «как если бы» верили в эти фикции. Это касается религиозных учений из-за их беспримерной важности для сохранения человеческого общества[2].

[1] «Верю, потому что это абсурдно»; это высказывание приписывается Тертуллиану. Оно также приводится в «Недомогании культуры» и в двух местах в работе «Человек Моисей и монотеистическая религия».

[2] Надеюсь, я не совершу несправедливости, если припишу представителям философии «как если бы» воззрение, которое не чуждо и другим мыслителям. Ср. Х. Файхингер (1922, 68): «Мы включаем в сферу фикции не только безразличные, теоретические операции, но и понятийные образования, придуманные благороднейшими людьми, которым принадлежат сердца более благородной части человечества, и этому человечеству не хочется их лишиться. Не хотим этого сделать и мы — пусть это будет существовать в качестве *практической фикции*, но в качестве *теоретической истины* это отомрет».

Эта аргументация недалеко ушла от *«Credo, quia absurdum»*. Однако я думаю, требование «как если бы» таково, что его может выставить только философ. Человек, мышление которого не подверглось влиянию философского искусства, никогда не сможет его принять; для него с признанием абсурдности, неразумности, все кончено. Когда дело касается важнейших для него интересов, его нельзя склонить к отказу от достоверности, которая требуется ему в его обычной деятельности. Я вспоминаю одного своего ребенка, уже в раннем возрасте проявлявшего особую деловитость. Когда детям рассказывали сказку, которой они благоговейно внимали, он подходил и спрашивал: «А это настоящая история?» Услышав отрицательный ответ, он удалялся с презрительной миной. Надо надеяться, что вскоре люди будут вести себя по отношению к религиозным сказкам подобным же образом, вопреки ходатайству принципа «как если бы».

Но в настоящее время они ведут себя совершенно иначе, и в былые времена религиозные представления, несмотря на их неоспоримый недостаток правдоподобия, оказывали сильнейшее влияние на человечество. Это новая психологическая проблема. Надо спросить, в чем состоит внутренняя сила этих учений, какому обстоятельству обязаны они своей действенностью, независимой от признания разумом?

6

Я думаю, что мы уже достаточно подготовлены к ответу на оба вопроса. Он будет получен, если мы примем к сведению психический генез религиозных представлений. Выдавая себя за научные положения, они не являются отражением опыта или конечными результатами мыслительной работы; это иллюзии исполнения самых древних, сильных и насущных желаний человечества; секрет их силы — в силе этих желаний. Мы уже знаем, что пугающее впечатление детской беспомощности пробудило потребность в защите — защите посредством любви, — которую удовлетворял отец; понимание того, что эта беспомощность сохраняется всю жизнь, породило веру в существование некоего — но теперь уже более могущественного — отца. Благодаря благосклонности Божественного провидения страх перед жизненными опасностями смягчается, постулирование нравственного мирового порядка обеспечивает соблюдение требования справедливости, ко-

торое в человеческой культуре так часто оставалось невыполненным; продление земного существования в будущей жизни устанавливает пространственные и временные рамки, в которых должны осуществляться эти желания. Из предпосылок этой системы даются ответы на вопросы-загадки, порождаемые человеческой любознательностью, например, о возникновении мира и об отношении между телом и душой; это означает огромное облегчение для психики отдельного человека, если никогда полностью не преодоленные конфликты детского возраста, проистекающие от отцовского комплекса, изымаются из нее и находят принимаемое всеми решение.

Утверждая, что все это иллюзии, я должен очертить значение слова. Иллюзия не то же самое, что заблуждение, она даже необязательно является заблуждением. Мнение Аристотеля, что вредные насекомые развиваются из нечистот, которого еще и сегодня придерживается невежественный народ, было заблуждением, так же, как и мнение прежнего поколения врачей, будто сухотка спинного мозга является следствием сексуальных излишеств. Было бы неправильно называть эти заблуждения иллюзиями. И наоборот, иллюзией Колумба было то, что он открыл новый морской путь в Индию. Причастность его желания к этому заблуждению вполне очевидна. Иллюзией можно назвать утверждение известных националистов, что индогерманцы — единственная способная к культуре раса людей, или вера, разрушенная только психоанализом, будто ребенок — существо, лишенное сексуальности. Для иллюзии остается характерным происхождение из человеческих желаний, в этом смысле она близка психиатрической бредовой идее, но, несмотря на сложное строение бредовой идеи, она отличается также и от нее. В бредовой идее мы выделяем в качестве важной особенности ее расхождение с реальностью, иллюзия необязательно должна быть ошибочной, то есть нереализуемой или противоречащей реальности. Девушка простого происхождения может, к примеру, жить иллюзией, что появится принц, который заберет ее с собой. Это возможно, подобного рода случаи происходили. То, что придет мессия и установит золотой век, гораздо менее вероятно; в зависимости от личной позиции того, кто выносит суждение, он классифицирует эту веру как иллюзию или как аналогию бредовой идеи. Примеры иллюзий, которые оправдались на деле, вообще говоря, привести не-

просто. Однако иллюзия алхимиков, что все металлы можно превратить в золото, возможно, является таковой. Желание иметь много золота, как можно больше золота, в значительной степени приглушено нашим сегодняшним пониманием предпосылок обогащения, зато химия уже не считает превращение металлов в золото невозможным. Стало быть, мы называем веру иллюзией, когда в ее мотивировке на передний протискивается исполнение желания, и при этом отрешаемся от ее отношения к действительности, точно так же, как и сама иллюзия отказывается от своего подтверждения на деле.

Если после этой ориентировки мы снова вернемся к религиозным учениям, то, повторяясь, можем сказать: все они являются иллюзиями, недоказуемыми, никого нельзя заставить считать их истинными, поверить в них. Некоторые из них настолько неправдоподобны, настолько противоречат всему, что мы с трудом узнали о реальности мира, что мы можем — с соответствующим учетом психологических различий — сравнить их с бредовыми идеями. О реальной ценности большинства из них судить нельзя. Насколько они недоказуемы, настолько же и неопровержимы. Пока еще слишком мало известно, чтобы к ним критически подступиться. Загадки мира лишь медленно открываются нашему исследованию, на многие вопросы наука сегодня ответить пока не может. Однако научная работа для нас является единственным путем, который может привести к познанию реальности за пределами нас. Опять-таки будет иллюзией чего-либо ожидать от интуиции и погружения в себя; это не может дать нам ничего другого, кроме с трудом поддающихся объяснению выводов о нашей собственной душевной жизни; они никогда не дадут сведений, касающихся вопросов, ответ на которые будет столь прост для религиозных учений. Заполнять пробелы собственным произволом и по личному усмотрению объявлять ту или иную часть религиозной системы более или менее приемлемой было бы кощунством. Слишком значительны, хотелось бы даже сказать: слишком святы — эти вопросы.

Здесь кто-то может возразить: «Если уж закоренелый скептик признает, что утверждения религии нельзя опровергнуть разумом, то почему тогда я не должен им верить, когда на их стороне так многое: традиция, согласие людей и все утешительное их содержания?» В самом деле, почему нет? Никого нельзя принуждать к вере, точно так же никого нельзя

принуждать к неверию. Однако человеку не надо заниматься самообманом, что благодаря таким обоснованиям его мысль идет правильным путем. Если вердикт «пустая отговорка» был когда-либо уместен, так именно здесь. Незнание — это незнание; никакого права во что-то либо верить из него не вытекает. Ни один разумный человек не будет в других вопросах вести себя так легкомысленно и довольствоваться столь жалким обоснованием своих суждений, своей позиции — такое он себе позволяет только в самых высоких и самых святых вещах. На самом деле это всего лишь попытки обмануть себя или других, будто он по-прежнему придерживается религии, тогда как давно уже от нее отошел. Когда речь идет о вопросах религии, люди оказываются повинны во всевозможных неискренностях и интеллектуальном произволе. Философы непомерно расширяют значение слов, пока в них не остается почти ничего от их первоначального смысла, какую-то расплывчатую абстракцию, которую они создали себе, называют «богом» и перед всем миром предстают деистами, верующими, могут сами себя превозносить, что познали более высокое, более чистое понятие бога, хотя их бог — это уже призрачная тень, а не могущественная личность религиозного учения. Критики настаивают на том, чтобы объявлять «глубоко религиозным» человека, признающегося в чувстве ничтожности и бессилия перед миром, хотя сущность религиозности составляет не это чувство, а только следующий шаг, реакция на него, стремящаяся найти способ преодолеть это чувство. Кто не идет дальше и смиренно довольствуется ничтожной ролью человека в огромном мире, тот скорее не религиозен в истинном смысле слова.

В план этого исследования не входит оценка истинности религиозных учений. Нам будет достаточно с точки зрения их психологической природы признать их иллюзиями. Но нам не нужно скрывать, что это открытие существенно повлияло и на наше отношение к вопросу, который многим, наверное, покажется самым важным. Мы примерно знаем, в какие времена были созданы религиозные учения и какими людьми. Если мы к тому же узнаем, по каким мотивам это произошло, то наша позиция в отношении религиозной проблемы заметно сместится. Мы себе говорим: было бы замечательно, если бы существовал Бог в качестве мирового творца и доброго провидения, нравственного мирового порядка и потусторонней

жизни, но все же весьма удивительно, что все обстоит именно так, как должны желать себе этого. И было бы еще удивительней, что нашим бедным, невежественным, подневольным предкам посчастливилось разгадать все эти непонятные тайны природы.

7

Коль скоро признали религиозные учения иллюзиями, тут же возникает дальнейший вопрос: не имеет ли сходную природу также и другое достояние культуры, которым мы дорожим и которому позволяем управлять нашей жизнью? Не следует ли называть также иллюзиями предпосылки, которыми руководствуются наши государственные институты, не затуманиваются ли отношения между полами в нашей культуре одной или рядом эротических иллюзией? Раз уж у нас пробудилось недоверие, то мы не побоимся также задать вопрос, не имеет ли лучшего обоснования наша уверенность в том, что благодаря использованию наблюдения и мышления в научной работе мы сможем что-то узнать о внешней реальности. Ничто не вправе нас удержать от того, чтобы обратить наблюдение на наше собственное существо и применить мышление для своей собственной критики. Здесь начинается ряд исследований, исход которых должен оказаться решающим для построения «мировоззрения». Мы также догадываемся, что такое усилие не будет потрачено зря и что оно по крайней мере отчасти сумеет оправдать наше предчувствие. Однако столь объемлющая задача превышает возможности автора, он поневоле сужает свою работу до прослеживания одной-единственной из этих иллюзий, а именно религиозной.

Зычный голос нашего оппонента велит нам остановиться. Нас призывают к ответу за наше запретное деяние. Он нам говорит:

«Археологические интересы вполне похвальны, но раскопок не производят, если из-за них подкапывают жилища живых людей, так что они могут обрушиться и завалить людей под их развалинами. Религиозные учения — не тот предмет, над которым можно умничать, как над любым другим. На них построена наша культура, сохранение человеческого общества имеет своей предпосылкой веру подавляющего большинства людей в истину этих учений. Если их будут учить, что всемогущего и справедливейшего Бога не существует, нет Божествен-

ного мирового порядка и будущей жизни, то они почувствуют себя свободными от всякой обязанности следовать предписаниям культуры. Каждый будет беспрепятственно, безбоязненно следовать своим асоциальным, эгоистическим влечениям, пытаться демонстрировать свою силу, снова начнется хаос, который мы преодолевали многотысячелетней культурной работой. Даже если бы можно было узнать и доказать, что религия не обладает истиной, нужно было об этом бы молчать и вести себя так, как того требует философия «как если бы». В интересах сохранения всех! Не говоря уже об опасности этого предприятия, оно ко всему прочему еще и бесцельно жестоко. Огромное множество людей находит в учениях религии свое единственное утешение, только с их помощью может вынести тяготы жизни. Вы хотите отнять у них эту опору, не дав им ничего лучшего взамен. Было признано, что в настоящее время наука дает не много, но даже если бы она продвинулась значительно дальше, она была бы не достаточна для людей. У человека есть еще и другие императивные потребности, которые никогда смогут быть удовлетворены холодной наукой, и очень странно, прямо-таки верх непоследовательности, когда психолог, который всегда подчеркивал, насколько далеко в жизни человека разум отступает на задний план по сравнению с жизнью влечений, теперь пытается лишить людей ценного способа удовлетворения желаний и хочет ему это возместить интеллектуальной пищей».

Как много обвинений сразу! Но я готов на всех них возразить и, кроме того, буду отстаивать утверждение, что для культуры опасность будет больше, если сохранить ее нынешнее отношение к религии, чем если подобное отношение упразднить. Не знаю только, с чего мне начать свой ответ.

Может быть, с уверения, что сам я считаю свое предприятие совершенно безобидным и неопасным. Завышенная оценка интеллекта на этот раз не на моей стороне. Если люди таковы, как их описывают оппоненты — и я не могу на это возразить, — то не существует опасности, что какой-нибудь благочестивый верующий под влиянием моих рассуждений позволит лишить себя своей веры. Кроме того, я не сказал ничего, чего до меня намного полнее, энергичнее и убедительнее не сказали другие, лучшие люди. Имена этих людей известны; я не буду их приводить, чтобы не произвести впечатления, будто я хочу поставить себя в один ряд с ними. Я просто

добавил — и это единственное новшество в моем изложении — к критике моих великих предшественников некое психологическое обоснование. Едва ли следует ожидать, что именно эта добавка произведет тот эффект, который остался недостигнутым до меня. Правда, меня можно было бы здесь спросить, зачем писать о подобных вещах, если уверен в их неэффективности. Но к этому мы вернемся позднее.

Единственный, кому эта публикация может принести вред, это я сам. Мне придется услышать самые нелюбезные упреки по поводу моей поверхностности, ограниченности, недостатка идеализма и понимания высших интересов человечества. Но, с одной стороны, эти упреки для меня не новы, а с другой — если кому-то уже в юные годы не было дела до недовольства его современников, то что может задеть его в старческом возрасте, когда он уверен, что вскоре избавится от всякой их милости и немилости? В прежние времена было иначе, тогда подобного рода высказываниями человек верным образом сокращал срок своего земного существования и приближал возможность на собственном опыте сделать выводы о потусторонней жизни. Но, повторяю, те времена прошли, и сегодня подобная писанина неопасна также для автора. В крайнем случае его книгу нельзя будет переводить и распространять в той или иной стране. Разумеется, именно в той стране, которая чувствует себя уверенной в высоком уровне своей культуры. Но если человек вообще выступает за отказ от желаний и за покорность судьбе, то нужно уметь снести и эту потерю.

Затем у меня возник вопрос, не может ли все-таки публикация этого сочинения принести кому-то беды. Не человеку, а делу, делу психоанализа. Ведь нельзя отрицать, что это мое творение, к нему вдоволь проявляли недоверие и недоброжелательство; если теперь я выступлю со столь нежелательными высказываниями, то с большой легкостью произойдет смещение с моей персоны на психоанализ. «Теперь ясно, — будет сказано, — куда ведет психоанализ. Маска упала; к отрицанию Бога и нравственного идеала, как мы это всегда и подозревали. Чтобы удержать нас от этого открытия, перед нами прикидывались, что психоанализ не имеет мировоззрения и не может его создать».

Эта шумиха будет мне действительно неприятна из-за многих моих сотрудников, среди которых иные не разделяют мое отношение к религиозным проблемам. Однако психоана-

лиз уже пережил много бурь, стоит подвергнуть его и этой новой. На самом деле психоанализ — это метод исследования, беспристрастный инструмент, такой, скажем, как исчисление бесконечно малых величин. Если физику с его помощью довелось разузнать, что через какое-то определенное время Земля погибнет, то все же сомнительно будет приписывать деструктивные тенденции самому вычислению и поэтому его запретить. Все, что я здесь сказал об истинности религий, к психоанализу не относилось, и это было сказано другими задолго до того, как он стал существовать. Если благодаря применению психоаналитического метода можно получить новый аргумент против содержания истины в религии, то *tant pis*[1] для религии, но защитники религии с тем же правом будут пользоваться психоанализом, чтобы в полной мере оценить аффективное значение религиозного учения.

Что ж, продолжим защиту. Очевидно, что религия сослужила человеческой культуре великую службу, для обуздания асоциальных влечений сделала много, но недостаточно. Многие тысячелетия она имела власть над человеческим обществом; у нее было время показать, что она может сделать. Если бы ей удалось осчастливить, утешить, примирить с жизнью массы людей, сделать их носителями культуры, то никому не пришло бы в голову стремиться изменить существующие отношения. Что видим мы вместо этого? Что пугающе большое число людей недовольно культурой и в ней несчастно, воспринимает ее как бремя, которое надо сбросить; что эти люди либо прилагают все силы, чтобы изменить эту культуру, либо в своем враждебном отношении к культуре заходят так далеко, что вообще ничего не желают знать о культуре и ограничении влечений. Нам здесь возразят, что это состояние происходит как раз от того, что религия утратила часть своего влияния на массы людей, а именно из-за прискорбного воздействия прогресса в науке. Отметим для себя это признание и его обоснование, чтобы позднее использовать это для наших целей, однако сам этот упрек не имеет силы.

Сомнительно, чтобы люди в эпоху неограниченного господства религиозных учений в целом были счастливее, чем сегодня; нравственнее они не были точно. Им всегда удавалось лишить глубины религиозные предписания и тем самым

[1] Тем хуже (*фр.*). — *Прим. переводчика.*

сорвать их намерения. При этом священнослужители, которые должны были следить за повиновением религии, шли им навстречу. Доброта Бога препятствовала его правосудию: человек грешил, затем приносил жертву или каялся, после чего был свободен, чтобы грешить по-новому. Сокровенная сущность русского человека решилась на вывод, что грех необходим, чтобы наслаждаться всеми блаженствами Божьей милости, то есть, по существу, грех — богоугодное дело. Очевидно, что проповедники могли сохранять покорность масс перед религией, только сделав столь большие уступки инстинктивной природе человека. Так и осталось: сам Бог сильный и добрый, человек же слаб и грешен. Во все времена безнравственность находила в религии не меньшую опору, чем нравственность. Если достижения религии с точки зрения дарования счастья людям, повышения их культурной пригодности[1] и их нравственного ограничения ничем не лучше, то тогда все же возникает вопрос, не переоцениваем ли мы ее необходимость для человечества и мудро ли мы поступаем, основывая на ней наши культурные требования.

Поразмыслим над очевидной нынешней ситуацией. Мы слушали признание, что религия уже не имеет того же самого влияния на людей, как раньше. (Речь здесь идет о европейской христианской культуре.) И это не потому, что ее обещания стали меньшими, а потому, что они кажутся людям менее правдоподобными. Признаемся, что причина этого изменения — укрепление научного духа в верхних слоях человеческого общества. (Возможно, она не единственная.) Критика поколебала доказательную силу религиозных документов, естествознание выявило содержащиеся в них заблуждения, сравнительное исследование обратило внимание на фатальное сходство почитаемых нами религиозных представлений с духовными продуктами примитивных народов и эпох.

Научный дух порождает определенное отношение к предметам нашего мира; перед предметами религии он на какое-то время останавливается, колеблется и, наконец, также и здесь переступает через порог. В этом процессе нет задержек, чем большему числу людей становятся доступными богатства нашего знания, тем больше распространяется отход от религиоз-

[1] О «культурной пригодности» человека Фрейд рассуждает в своей работе «В духе времени о войне и смерти».

ной веры, сначала только от устаревших, предосудительных ее облачений, а затем и от ее фундаментальных предположений. Только американцы, устроившие обезьяний процесс в Дейтоне[1], показали себя последовательными. Неизбежный переход обычно совершается половинчато и неискренне.

От образованных людей и лиц умственного труда для культуры не исходит большой угрозы. Замена религиозных мотивов культурного поведения другими, мирскими произошла бы у них бесшумно, кроме того, по большей части они сами являются носителями культуры. Иначе обстоит дело с огромной массой необразованных, угнетенных людей, у которых имеются все основания быть врагами культуры. До тех пор, пока им не известно, что в Бога больше не верят, все хорошо. Но они об этом непременно узнают, даже если это мое сочинение не будет опубликовано. И они готовы принять результаты научного мышления, без того чтобы у них произошло изменение, которое вызывает у человека научное мышление. Не существует ли здесь опасность, что враждебность этих масс к культуре обрушится на слабый пункт, который они обнаружили у своей принуждающей к повиновению госпожи? Если непозволительно убить своего ближнего лишь потому, что милостивый Боже это запретил и сурово покарает за это в этой или в той жизни, но человек узнает, что никакого милостивого Бога не существует, что его наказания не стоит бояться, то тогда, несомненно, его убивают без всяких раздумий, и от этого может удержать только земная власть. Стало быть, либо строжайшее подавление этих опасных масс, самое тщательное ограждение от всех возможностей духовного пробуждения, либо основательная ревизия отношений между культурой и религией.

8

Надо думать, что осуществлению этого последнего предложения не препятствуют какие-либо особые трудности. Действительно, в таком случае от чего-то отказываешься, но взамен, пожалуй, больше приобретаешь и избегаешь серьезной опасности. Но этого пугаются, как если бы из-за этого культура подверглась бы еще большей опасности. Когда святой

[1] Небольшой город в штате Теннеси, где в 1925 году на одного учителя природоведения была подана жалоба на нарушение государственного закона, поскольку он учил тому, что человек произошел от животных.

Бонифаций[1] срубил дерево, почитавшееся саксами как священное, собравшиеся ожидали, что в результате такого кощунства случится нечто ужасное. Но ничего не произошло, и саксы приняли крещение.

Когда культура выставила требование не убивать соседа, которого ненавидишь, который стоит у тебя на пути и имуществу которого ты завидуешь, то это, несомненно, произошло в интересах совместной человеческой жизни, которая в противном случае была бы невозможной. Ибо убийца навлек бы на себя месть родственников убитого и глухую зависть других людей, которые ощущают такую же сильную внутреннюю склонность к подобного рода насилию. Поэтому он недолго радовался бы своей мести или своему разбою, а имел бы все шансы самому вскоре оказаться убитым. Даже если бы благодаря исключительной силе и осторожности он мог бы защититься от отдельных противников, ему пришлось бы уступить объединению более слабых. Если бы такое объединение не возникло, убийства продолжались бы бесконечно, и в итоге люди взаимно истребили бы друг друга. Отношения между отдельными людьми были бы такими же, какие до сих пор существуют на Корсике между семьями, а в остальном мире — лишь между нациями. Одинаковая для всех небезопасность жизни объединяет людей в общество, которое запрещает отдельному человеку убийство и сохраняет за собой право совместного убийства того, кто нарушает запрет. Это и есть правосудие и наказание.

Этого рационального обоснования запрета убивать мы, однако, не разделяем, а утверждаем, что запрещение исходит от Бога. Стало быть, мы берем на себя смелость угадывать его намерения и считаем, что и он тоже не хочет, чтобы люди истребляли друг друга. Поступая таким образом, мы наделяем культурный запрет совершенно особенной торжественностью, но при этом рискуем сделать его соблюдение зависимым от веры в Бога. Если мы откажемся от этого шага, не будем приписывать свою волю Богу и удовлетворимся социальным обоснованием, то мы, хотя и отказываемся от того просветления культурного запрета, но вместе с тем избегаем того, что он оказывае6тся под угрозой. Но мы получаем также и нечто

[1] Проповедовавший в VIII веке «апостол немцев» родился в Девоншире, Англия.

другое. Благодаря своего рода диффузии или инфекции характер святости, неприкосновенности, потусторонности — можно сказать — с немногочисленных важных запретов распространился на все остальные культурные учреждения, законы и предписания. Однако этим последним ореол святости зачастую не к лицу; дело не только в том, что они сами обесценивают друг друга, поскольку принимают решения, противоположные в зависимости от времени и места, они еще и выставляют напоказ все признаки человеческого несовершенства. Среди них легко распознать то, что может быть лишь продуктом недальновидной трусливости, выражением честолюбивых интересов или следствием недостаточных предпосылок. Критика, которой приходится их подвергать, в нежелательной степени подрывает также уважение к другим, более обоснованным требованиям культуры. Поскольку решить, что повелел сам Бог и что, скорее, происходит от авторитета всесильного парламента или влиятельного магистрата, — задача далеко не простая, было бы несомненным преимуществом оставить Бога вообще в стороне и честно признать чисто человеческое происхождение всех культурных учреждений и предписаний. Вместе с претенциозной святостью отпали бы также жесткость и неизменность этих законов и повелений. Люди смогли бы понять, что эти законы созданы не столько для того, чтобы подчинять человека себе, а прежде всего чтобы служить его интересам, люди стали бы относиться к ним более дружественно, вместо их упразднения ставили бы целью только их улучшение. Это было бы важным шагом вперед на пути, ведущем к примирению с гнетом культуры.

Однако наша речь в защиту чисто рационального обоснования культурных предписаний, то есть сведения их к социальной необходимости, внезапно прерывается здесь одним размышлением. В качестве примера мы выбрали возникновение запрета убивать. Но соответствует ли наше изображение исторической истине? Боимся, что нет; похоже на то, что оно представляет собой всего лишь рассудочную конструкцию. С помощью психоанализа мы изучали именно эту часть истории человеческой культуры[1] и, опираясь на результаты это своего труда, должны сказать, что в действительности дело обстояло иначе. Чисто разумные мотивы даже у современного человека мало что могут

[1] Ср. четвертую статью в работе «Тотем и табу».

сделать против его страстных побуждений; какими же бессильными они должны были быть у того человеческого животного в доисторические времена! Возможно, его потомки еще и сегодня, ничем не сдерживая себя, убивали бы друг друга, если бы среди тех злодеяний не было одного — убийства первобытного отца, — вызвавшего непреодолимую эмоциональную реакцию, повлекшую за собой роковые последствия. От нее происходит повеление: не убивай, — которое в тотемизме ограничивалось заменой отца, позднее распространилось и на других, но еще и сегодня исполняется далеко не всегда.

Но в соответствии с рассуждениями, которые мне нет надобности здесь повторять, тот праотец, был прообразом бога, моделью, по которой последующие поколения создали божий образ. Стало быть, религиозное представление верно, Бог действительно участвовал в возникновении того запрета, его влияние, а не понимание социальной необходимости создало этот запрет. Да и смещение человеческой воли на Бога совершенно оправданно, ведь люди знали, что сами насильственно устранили отца, и в качестве реакции на свое злодеяние они установили себе впредь уважать его волю. Таким образом, религиозное учение сообщает нам историческую истину, правда, несколько видоизмененную и завуалированную; наше рациональное изображение ее отрицает.

Теперь мы замечаем, что богатство религиозных представлений составляют не только исполнения желаний, но и важные исторические реминисценции. Взаимодействие прошлого и будущего — какую несравненную мощь оно должно придавать религии! Но, возможно, благодаря одной аналогии у нас забрезжит также и другое понимание. Нехорошо пересаживать понятия далеко от той почвы, на которой они взросли, но мы должны дать выражение соответствию. О человеческом дитя нам известно, что оно не сможет успешно проделать путь своего развития к культуре, не пройдя через то более, то менее отчетливую фазу невроза. Так случается потому, что ребенок не может умственной работой подавить очень многие впоследствии непригодные требования влечений, а вынужден усмирять их актами вытеснения, за которыми, как правило, скрывается мотив страха. Большинство этих детских неврозов спонтанно преодолеваются в процессе развития, прежде всего такую судьбу имеют неврозы навязчивости детского возраста. С остальными в дальнейшем должно покончить психоаналитическое лечение. Точно таким

же образом следовало бы предположить, что человечество как нечто единое целое в ходе своего многовекового развития оказывается в состояниях, которые аналогичны неврозам[1], причем по тем же самым причинам, а именно потому, что во времена своего невежества и интеллектуальной слабости осуществляло необходимый для совместной человеческой жизни отказ от влечений только благодаря чисто аффективным усилиям. Осадки процессов, сходных с вытеснением, которые происходили в доисторическую эпоху, потом еще долгое время были присущи культуре. В таком случае религия была бы общечеловеческим неврозом навязчивости; как и невроз навязчивости у ребенка, он произошел из эдипова комплекса, из отношения к отцу. В соответствии с таким пониманием можно было бы предположить, что отход от религии должен произойти с фатальной неумолимостью процесса развития и что именно сейчас мы находимся в середине этой фазы развития.

В таком случае наше поведение должно было бы следовать образцу разумного воспитателя, который не противится предстоящему преобразованию, а стремится ему содействовать и ослабить насильственный характер его бурного проявления. Однако сущность религии этой аналогией не исчерпывается. Если, с одной стороны, она приносит навязываемые ограничения, просто как индивидуальный невроз навязчивости, то, с другой стороны, она содержит систему иллюзий-желаний с отрицанием действительности, которую в изолированном виде мы обнаруживаем лишь при аменции[2], галлюцинаторной спутанности, сопровождающейся ощущением блаженства. Все это лишь сравнения, с помощью которых мы пытаемся понять социальный феномен; индивидуальная патология не дает нам полноценного его эквивалента.

Неоднократно указывалось (мною и особенно Т. Райком[3]) на то, вплоть до каких деталей прослеживается аналогия между религией и неврозом навязчивости, как много особенностей и судеб религиозного образования можно понять на этом пути. С этим хорошо согласуется также и то, что благочести-

[1] Фрейд еще раз возвращается к этому вопросу в конце работы «Недомогание культуры». Еще более подробно он обсуждает его в статье III, часть I, работы «Человек Моисей и монотеистическая религия».

[2] «Аменция Мейнерта» — острая галлюцинаторная спутанность.

[3] Ср. Фрейд, «Навязчивые действия и религиозные отправления», а также Reik (1927).

вый верующий в значительно степени защищен от опасности известных невротических заболеваний; принятие общего невроза избавляет его от задачи сформировать личный невроз[1].

Понимание исторической ценности известных религиозных учений повышает наше уважение к ним, но не обесценивает наше предложение исключить их из обоснования предписаний культуры. Напротив! С помощью этих исторических остатков мы пришли к пониманию религиозных положений как своего рода невротических реликтов и теперь вправе сказать, что, вероятно, теперь самое время, как в аналитическом лечении невротика, заменить последствия вытеснения результатами рационального умственного труда. То, что при такой переработке нельзя будет остановиться на отказе от торжественного освящения предписаний культуры, что общая их ревизия должна будет привести к упразднению многих из них, можно предвидеть, но едва ли об этом надо жалеть. Поставленная перед нами задача примирения людей с культурой будет во многом решена этим путем. Нам не стоит переживать из-за отказа от исторической истины при рациональном обосновании предписаний культуры. Истины, которые содержатся в религиозных учениях, все же настолько искажены и систематическим образом замаскированы, что масса людей не может признать в них правду. Это подобно тому, как мы рассказываем ребенку, что новорожденных приносит аист. Также и здесь мы говорим правду в символическом облачении, ибо мы знаем, что означает большая птица. Но ребенок этого не знает, он улавливает только элемент искажения, считает себя обманутым, и мы знаем, как часто его недоверие к взрослым и упрямство связываются именно с таким впечатлением. Мы пришли к убеждению, что лучше отказаться от сообщения истины в таком символическом облачении и не отказывать ребенку в знании реальных условий, приспосабливая это знание к его интеллектуальному уровню[2].

---

[1] Фрейд касался этого положения еще раньше, например, в тезисе, добавленном в 1919 году, в своем очерке, посвященном Леонардо да Винчи, а также в работе «Психология масс и анализ Я». Он упоминает его еще раз в «Недомогании культуры».

[2] В дальнейшем во многих пассажах Фрейд проводит различие между правдой, которую он назвал «материальной», и «исторической» истиной. См., например, часть II, раздел Ж, в статье III работы «Человек Моисей и монотеистическая религия». Эта же мысль высказывается также в связи с образованием мифов в работе «О добывании огня».

9

«Вы позволяете себе противоречивые высказывания, которые трудно согласовать между собой. Сначала Вы утверждаете, что сочинение, такое, как Ваше, совершенно безопасно. Никто, мол, не позволит лишить себя религиозной веры подобными рассуждениями. Но поскольку, как впоследствии выясняется, Ваше намерение — все-таки эту веру разрушить, можно спросить: зачем, собственно, Вы его публикуете? В другом месте Вы, наоборот, признаете, что может быть опасно, даже очень опасно, если кто-то узнает, что в Бога больше не верят. До сих пор он был послушным, а теперь отбрасывает в сторону повиновение предписаниям культуры. Вся Ваша аргументация, что религиозное обоснование заповедей культуры означает для культуры опасность, основывается на предположении, что верующего можно сделать неверующим, а это все же является полным противоречием».

«Другое противоречие — когда Вы, с одной стороны, признаете, что человеком нельзя управлять с помощью разума, что он руководствуется своими страстями и требованиями влечений, но, с другой стороны, предлагаете заменить аффективные основы его повиновения культуре рациональными. Понимай, как знаешь. Как мне кажется, должно быть либо одно, либо другое».

«Впрочем, неужели история Вас ничему не научила? Такая попытка заменить религию разумом однажды уже была сделана — официально и с большим размахом. Вы же помните о Французской революции и Робеспьере? Но тогда, значит, также о недолговечности и плачевном результате этого эксперимента. Теперь он повторяется в России, нам и так заранее ясно, что из этого выйдет. Не думаете ли Вы, что мы вправе предположить, что без религии человек обойтись не может?»

«Вы сами сказали, что религия — это нечто большее, чем невроз навязчивости. Но об этой, другой ее стороне Вы не говорили. Вам достаточно провести аналогию с неврозом. От невроза людей надо избавить. Что при этом будет еще утрачено, Вас не заботит».

Наверное, видимость противоречия возникла из-за того, что о сложных вещах я говорил слишком бегло. Кое-что мы можем наверстать. Я по-прежнему утверждаю, что мое сочинение в одном отношении является полностью безопасным.

Ни один верующий не позволит поколебать себя в своей вере этими или сходными аргументами. Верующий имеет определенные нежные связи с содержанием религии. Несомненно, имеется несметное множество других людей, которые в том же самом смысле верующими не являются. Они повинуются предписаниям культуры, потому что дают себя запугать угрозами религии, и они боятся религии, пока вынуждены ее считать частью ограничивающей их реальности. Именно они и откалываются, как только могут отказаться от веры в их реальную ценность, но и аргументы не оказывают тут никакого влияния. Они перестают бояться религии, когда замечают, что и другие тоже ее не боятся, и именно о них я говорил, что они узнали бы об упадке религиозного влияния, даже если бы я не опубликовал свое сочинение.

Я полагаю, однако, что сами Вы придаете большее значение другому противоречию, в котором меня упрекаете. Люди так мало доступны доводам разума, полностью находятся во власти своих влечений-желаний. Зачем же лишать их удовлетворения влечений и пытаться его заменить разумными доводами? Конечно, люди таковы, но спрашивали ли Вы себя, должны ли они быть такими, принуждает ли их к этому их истинная сущность? Может ли антропология указать краниометрический индекс народа, который соблюдает обычай с самого раннего возраста деформировать бандажами головки детей? Задумайтесь над печальным контрастом между искрящимся интеллектом здорового ребенка и слабоумием среднего взрослого. И разве совсем уж невероятно, что именно религиозное воспитание несет на себе значительную большую часть вины за этот сравнительный упадок? Я думаю, пришлось бы очень долго ждать, пока ребенок, на которого не оказывали бы влияния, начал бы создавать идеи о Боге и вещах по ту сторону этого мира. Возможно, что эти мысли пошли бы по тому же самому пути, по которому они прошли у его предков, но такого развития никто не дожидается, ему преподносят религиозные учения в то время, когда у него нет ни интереса к ним, ни способности осмыслить их важность. Замедлить сексуальное развитие и сделать как можно более ранним религиозное влияние — таковы два основных пункта в программе нынешней педагогики, не правда ли? Потом, когда мышление ребенка пробуждается, религиозные учения уже неприкосновенны. Но неужели Вы думаете, что для укрепления мыс-

лительной функции очень полезно, когда столь важная для нее область оказывается закрытой из-за угрозы наказания адом? Если кто-то однажды пришел к тому, чтобы без критики принимать все нелепости, которые преподносят ему религиозные учения, и даже не замечать противоречия между ними, то слабость его ума не должна вызывать у нас удивления. Но тут у нас нет другого средства овладеть своими влечениями, кроме нашего интеллекта. Как можно ожидать от людей, которые находятся под властью запретов мыслить, что они достигнут психологического идеала, примата разума? Вы также знаете, что женщин, как правило, упрекают в так называемом «физиологическом слабоумии»[1], то есть приписывают им меньшие интеллектуальные способности, чем у мужчин. Сам этот факт спорен, его истолкование сомнительно, однако аргумент в пользу вторичной природы этой интеллектуальной задержки развития состоит в том, что женщины пострадали от жесткости запрета в раннем возрасте обращать свои мысли на то, что интересовало бы их больше всего, а именно на проблемы половой жизни. До тех пор, пока помимо торможения мышления в сексуальной сфере на человека в ранние годы воздействуют торможение мышления в сфере религии и вытекающее из него торможение мышления, связанное с лояльностью[2], мы действительно не можем сказать, кем он, по сути, является.

Однако я хочу умерить свой пыл и признать возможность того, что и я тоже гоняюсь за иллюзией. Быть может, воздействие религиозного запрета мыслить не так худо, как я предполагаю; быть может, окажется, что человеческая природа останется той же самой, даже если воспитание не будет злоупотреблять подчинением религии. Я этого не знаю, и Вы тоже не можете этого знать. Не только серьезные проблемы этой жизни кажутся в настоящее время неразрешимыми, но и многие менее значительные вопросы трудно решить. Но Вы согласитесь со мной, что здесь у нас имеется основание для надежды на будущее, что, возможно, нам предстоит найти клад,

---

[1] Это выражение употреблялось Мёбиусом (1903). Ср. раннюю работу Фрейда о «культурной» половой морали, где предвосхищен данный аргумент. Воздействие торможения или запрета мышления со стороны религии затрагивается также в работе «Почему война?» и более подробно обсуждается в последней лекции «Нового цикла».

[2] Имеется в виду верность монархии.

который может обогатить культуру, что стоит предпринять попытку нерелигиозного воспитания. Если она окажется неудовлетворительной, то я готов отречься от реформы и вернуться к более раннему, чисто описательному суждению: человек — это существо со слабым интеллектом, обуреваемое влечениями-желаниями.

В одном другом пункте я безоговорочно с Вами согласен. Пытаться насильственно и одним махом упразднить религию — несомненно, бессмысленная затея. Прежде всего потому, что она бесперспективна. Верующий не позволит лишить себя своей веры ни аргументами, ни запретами. Но если бы с кем-то подобное удалось, то это было бы жестоко. Кто десятилетиями принимал снотворное, тот, разумеется, не сможет спать, если у него отнять это средство. То, что воздействие религиозных утешений можно приравнять к воздействию наркотиков, прекрасно иллюстрируется событиями в Америке. Там сейчас хотят лишить людей — очевидно, под влиянием оказавшихся у власти женщин — все возбуждающие и опьяняющие средства и в качестве компенсации пресыщают их страхом Божьим[1]. Исход этого эксперимента нам также известен заранее.

Стало быть, я Вам возражаю, когда Вы затем заключаете, что человек вообще не может обойтись без утешения, которое ему дает религиозная иллюзия, что без нее он не вынес бы тягот жизни, жестокой действительности. Да, но только тот человек, в которого Вы с детства вливали сладкий — или кисло-сладкий — яд. Но другой, которого воспитывали в трезвости? Быть может, тот, кто не страдает неврозом, не нуждается и в интоксикации, чтобы его заглушить. Несомненно, человек окажется тогда в трудной ситуации, он должен будет признаться себе во всей своей беспомощности, в своей ничтожности в мироустройстве, что он уже не центр творения, уже не объект нежной заботы благосклонного провидения. Он окажется в той же ситуации, что и ребенок, покинувший отчий дом, где ему было так тепло и уютно. Но разве неверно, что инфантилизм должен быть преодолен? Человек не может вечно оставаться ребенком, в конце концов он должен выйти во «враждебную жизнь». Это можно назвать *«приучением к реальности»*, нужно ли мне еще Вам объяснять,

[1] Фрейд это написал в период сухого закона в США (1920–1933).

что единственная цель моего сочинения — обратить внимание на необходимость этого шага?

Наверное, Вы боитесь, что он не выдержит этого тяжелого испытания? Что ж, позвольте нам все же надеяться. Когда человек знает, что должен рассчитывать на свои собственные силы, то это уже само по себе что-то значит. Тогда он учится тому, чтобы правильно их использовать. Нельзя сказать, что у человека вообще нет вспомогательных средств, со времен дилювия[1] наука многому его научила, и она и дальше будет увеличивать его силу. Что же касается неизбежностей судьбы, от которых никуда не деться, то он научится с покорностью их терпеть. Зачем кормить его баснями о крупном землевладении на Луне, доходов от которого еще никто и никогда не видел? Как честный мелкий крестьянин на этой земле он будет обрабатывать свой участок, который его выкормит. Благодаря тому, что он перестанет чего-либо ждать от загробной жизни и сконцентрирует все высвободившиеся силы на земной жизни, он, вероятно, сумеет добиться того, чтобы жизнь стала сносной для всех, а культура никого больше не угнетала. Тогда он без сожаления сможет сказать вместе с одним из наших собратьев по неверию:

Пусть ангелы да воробьи
Владеют небом дружно![2]



10

«Конечно, звучит грандиозно. Человечество, которое отказалось от всех иллюзий и благодаря этому стало способным сносно устроиться на земле! Но я не могу разделить Ваших ожиданий. Не потому, что я закоренелый реакционер, которым Вы меня, возможно, считаете. Нет, из благоразумия. Я думаю, мы тут поменялись ролями; Вы проявляете себя как мечтатель, который позволяет увлечься иллюзиями, а я представляю требование разума, право на скепсис. Все, что

[1] От лат. diluvium — «потоп»; наносные отложения, первоначально считавшиеся следствием библейского Всемирного потопа. — *Прим. переводчика.*

[2] Из «Германии» Гейне (Caput I). Словосочетание «собрат по неверию» сам Гейне употребил в отношении Спинозы. Фрейд использовал его в качестве примера особого технического приема остроты в своей книге об остроумии.

Вы возвели, кажется мне построенным на заблуждениях, которые я, следуя Вам, вправе назвать иллюзиями, потому что они довольно отчетливо выдают влияние Ваших желаний. Вы связываете свою надежду с тем, что поколения, не испытавшие в раннем детстве влияния религиозных учений, легко достигнут желанного примата интеллекта над жизнью влечений. Это, пожалуй, иллюзия; в этом важном пункте человеческая природа едва ли изменится. Если я не ошибаюсь — о других культурах известно так мало, — еще и сегодня существуют народы, которые развиваются без гнета религиозной системы, и приближаются к Вашему идеалу не больше, чем остальные. Если Вам хочется устранить из нашей европейской культуры религию, то этого можно добиться только благодаря другой системе учений, и она с самого начала будет заимствовать все психологические особенности религии, те же самые святость, закостенелость, нетерпимость, тот же самый запрет на мышление для своей защиты. Что-то подобное Вам придется иметь, чтобы отвечать требованиям воспитания. От воспитания же Вы отказаться не можете. Путь от младенца до культурного человека долог, слишком многие человечки на нем заблудятся и своевременно не примутся за решение своих жизненных задач, если им будет предоставлено развиваться самим, без руководства. Теории, которые используются в их воспитании, всегда будут ставить границы мышлению в их более зрелые годы, точно так же, как сегодня это делает религия, за что Вы ее упрекаете. Неужели Вы не замечаете, что неустранимый природный недостаток нашей, всякой культуры, заключается в том, что она требует от обуреваемого влечениями и несмышленого ребенка принимать решения, которые может обосновать лишь зрелый интеллект взрослого человека. Но она не может поступать иначе, потому что всего за несколько лет ребенок должен освоить сгусток того, что было накоплено человечеством в ходе многовекового развития, и ребенок может справиться с поставленной перед ним задачей, только если его будут побуждать аффективными силами. Таковы, стало быть, перспективы Вашего "примата интеллекта"».

«Так что Вы не должны удивляться, если я выступаю за сохранение системы религиозных учений как основы воспитания и совместной человеческой жизни. Это практическая проблема, а не вопрос о ценности реальности. Раз уж в инте-

ресах сохранения нашей культуры мы не можем медлить с влиянием на отдельного человека, дожидаясь, когда он станет культурно зрелым — со многими это вообще никогда не случится, — раз уж мы вынуждены навязывать подрастающему человеку какую-нибудь систему учений, которая должна воздействовать на него как предпосылка, не подлежащая критике, то для этого религиозная система представляется мне самой пригодной. Разумеется, именно из-за ее исполняющей желания и утешающей силы, в которой Вам было угодно обнаружить "иллюзию". Учитывая, насколько трудно узнать что-либо о реальности, более того, сомневаясь, возможно ли для нас это вообще, давайте все же не будем упускать из виду, что также и человеческие потребности являются частью реальности, причем важной, такой, которая нас особенно близко касается».

«Другое преимущество религиозного учения я вижу в одном его своеобразии, которое вас, похоже, вызывает у Вас особую неприязнь. Оно делает возможным облагораживание и сублимирование понятий, благодаря чему с них сбрасывается почти все, что носит следы примитивного и инфантильного мышления. То, что после этого остается, — содержание идей, которым наука уже не противоречит и которые она не может также и опровергнуть. Эти преобразования религиозного учения, которые Вы осудили как полумеры и компромиссы, позволяют избежать разрыва между необразованной массой и философствующим мыслителем, поддерживают общность между ними, столь важную для сохранения культуры. Тогда не стоит бояться, что человек из народа узнает, что верхние слои общества "больше не верят в Бога". Теперь я, думаю, показал, что Ваши усилия сводятся к попытке заменить испытанную и аффективно ценную иллюзию другой, не испытанной и индифферентной».

Вы не сочтите, что я недоступен для Вашей критики. Я знаю, как трудно избежать иллюзий; возможно, что и надежды, в которых я признаюсь, тоже иллюзорной природы. Но на одном отличии я настаиваю. Мои иллюзии — не говоря уже о том, что за отказ разделить их не последует наказания, — не являются некорректируемыми, как религиозные, не носят бредового характера. Если опыт покажет — не мне, а другим после меня, думающим точно так же, — что мы заблуждались, то мы откажемся от своих ожиданий. При-

мите же мою попытку за то, что она собой представляет. Психолог, не обманывающийся насчет того, как трудно ориентироваться в этом мире, пытается судить о развитии человечества, основываясь на чуточке понимания, которое он приобрел благодаря изучению душевных процессов у отдельного человека в ходе его развития от ребенка ко взрослому. При этом у него невольно возникает мнение, что религия сопоставима с детским неврозом, и он достаточно оптимистичен, чтобы предположить, что человечество преодолеет эту невротическую фазу подобно тому, как многие дети перерастают свой сходный невроз. Эти выводы из индивидуальной психологии могут быть неудовлетворительными, перенос на человеческий род неоправданным, оптимизм необоснованным; я признаюсь Вам во всех этих сомнениях. Но часто бывает невозможно удержаться от того, чтобы не высказать свои мысли, и извиняешь себя тем, что не выдаешь их за нечто большее, чем они того стоят.

Я должен задержаться еще на двух пунктах. Во-первых, слабость моей позиции не означает усиления Вашей. Я думаю, что Вы защищаете проигрышное дело. Мы можем сколько угодно подчеркивать, что человеческий интеллект бессилен по сравнению с человеческими влечениями, и будем правы. Но в этой слабости есть что-то особое; голос интеллекта едва слышен, но он не успокаивается, пока не привлечет к себе внимания. В конце концов, после того, как его бесконечно часто отваживали, он все-таки добивается своего. Это один из немногих пунктов, где можно быть оптимистичным, говоря о будущем человечества, но и само по себе это немало значит. К нему можно присоединить и другие надежды. Конечно, примат интеллекта находится в далекой, далекой, но, вероятно, все же не в бесконечной дали. И поскольку он, по-видимому, будет ставить эти же цели, осуществления которых Вы ожидаете от Вашего бога (разумеется, в естественных для человека пределах, насколько это допускает внешняя реальность, Αναγκη), а речь идет о любви к людям и ограничении страдания, мы вправе себе сказать, что наше соперничество лишь временное и не непримиримое. Мы ожидаем одного и того же, но Вы нетерпеливее, требовательнее и — почему я не должен этого сказать? — эгоистичнее, чем я и мои единомышленники. Вы хотите, чтобы блаженство начиналось сразу же после смерти, требуете от него невозможного и не намерены

отказаться от притязания отдельных лиц. Наш бог Λογοζ[1] осуществит из этих желаний то, что допускает природа вне нас, но постепенно, лишь в необозримом будущем и для новых людей. Возмещения для нас, тяжело страдающих в жизни, он не обещает. На пути к этой далекой цели от Ваших религиозных учений придется отказаться, даже если первые попытки окончатся неудачей, даже если первые замещающие образования окажутся нестойкими. Вы знаете почему; ничто не может долго противостоять разуму и опыту, а противоречие религии им обоим чересчур ощутимо. Также и облагороженные религиозные идеи не избегнут этой участи, пока они еще будут пытаться что-то спасти из утешительного содержания религии. Правда, если Вы ограничитесь отстаиванием некоего высшего духовного существа, свойства которого неопределимы, а намерения непознаваемы, то тогда Вы будете неуязвимы для возражений науки, но вместе с тем лишитесь и интереса людей.

И во-вторых: обратите внимание на различие Вашего и моего отношения к иллюзии. Вы должны всеми своими силами защищать религиозную иллюзию; если она обесценится — а она действительно находится под угрозой, — то тогда Ваш мир рухнет, Вам ничего не останется, как усомниться во всем, в культуре и в будущем человечества. От этой крепостной зависимости я свободен, мы свободны. Поскольку мы готовы отказаться от доброй доли наших инфантильных желаний, мы сможем вынести, если некоторые из наших ожиданий окажутся иллюзиями.

Воспитание, избавленное от гнета религиозных учений, возможно, не многое изменит в психологической сущности человека, наш бог Λογοζ, наверное, не столь всемогущ, он может осуществить лишь малую часть того, что обещали его предшественники. Если нам суждено это понять, то мы при-

[1] Пара богов Λογοζ — Αναγκη голландца Мультатули. «Разум» и «Необходимость». «Мультатули» (в переводе с латинского «я многое перенес») псевдоним известного голландского писателя Э.Д. Деккера (1820–1887). С давних пор он был одним из любимых авторов Фрейда; его выступление в защиту честного сексуального просвещения детей Фрейд одобрительно цитирует в своей статье, написанной на эту тему, «Письма» и «Сочинения» Мультатули находятся также во главе списка «десяти хороших книг», составленного Фрейдом, когда он отвечал на анкету по поводу любимых книг.

мем это в смирении. Интерес к миру и жизни мы из-за этого не утратим, ибо в одном месте у нас имеется надежная точка опоры, которой нет у Вас. Мы полагаем, что научная работа позволяет что-то узнать о реальности мира, благодаря чему мы усиливаем свою власть над ним и тем самым получаем возможность самим организовывать свою жизнь. Если эта вера — иллюзия, то тогда мы с Вами находимся в одинаковом положении, но наука своими многочисленными и важными результатами нам доказала, что она не иллюзия. У нее много явных и еще больше скрытых врагов среди тех, кто не может ей простить, что она ослабила религиозную веру и угрожает свергнуть ее. Ее упрекают, что она мало чему нас научила и несравнимо больше оставила в темноте. Но при этом забывают, как она молода, какими трудными были ее первые шаги и насколько маленьким был период времени, с тех пор как укрепился человеческий интеллект для решения своих задач. Не совершаем ли все мы ошибку, кладя в основу наших суждений слишком короткие отрезки времени? Нам следовало бы взять пример с геологов. Многие жалуются на ненадежность науки, что она сегодня объявляет законом то, что следующее поколение сочтет заблуждением и заменит новым законом столь же короткого срока действия. Но это несправедливо и отчасти неверно. Изменение научных мнений представляет собой развитие, прогресс, а не ниспровержение. Закон, вначале считавшийся безусловно верным, оказывается частным случаем более обширной закономерности или ограничивается другим законом, который узнаешь только позднее; грубое приближение к истине заменяется более подходящим, которое, в свою очередь, ожидает дальнейшего усовершенствования. В различных областях еще не преодолели фазу исследования, когда испытываются гипотезы, которые вскоре придется отбросить как неудовлетворительные; однако в других областях уже имеется гарантированное и почти неизменное ядро знания. Наконец, предпринимались попытки радикальным образом обесценить научный труд рассуждением, что он, будучи связанным с условиями нашей собственной организации, не может дать ничего другого, кроме субъективных выводов, тогда как действительная природа вещей вне нас остается недоступной. При этом не считаются с несколькими моментами, имеющими решающее значение для понимания научной работы: что наша организация, то есть наш душев-

ный аппарат, сформировалась как раз в результате усилий, направленных на освоение внешнего мира, и, стало быть, часть целесообразности должна была реализоваться в ее структуре; что она сама является составной частью того мира, который мы должны разузнать, и что она вполне допускает такое исследование; что задача науки будет описана полностью, если мы ограничим ее показом того, каким нам должен казаться мир из-за своеобразия нашей организации; что окончательные результаты науки именно из-за способа их получения обусловлены не только нашей организацией, но и тем, что́ на эту организацию воздействовало, и, наконец, что проблема устройства мира без учета нашего воспринимающего душевного аппарата представляет собой пустую абстракцию, не имеющую практического интереса.

Нет, наша наука не иллюзия. Но было бы иллюзией верить, что мы откуда-нибудь из другого места могли бы получить то, чего она нам дать не может.

Человек Моисей и монотеистическая религия: три очерка (1939 [1934–1938])

1. Моисей, египтянин

Отнять у народности человека, которого она прославляет как величайшего из своих сыновей, — отнюдь не то, за что берешься с большой охотой или походя, особенно если сам принадлежишь к этому народу. Но ни один пример не подвигнет меня пренебречь истиной в угоду мнимым национальным интересам, к тому же мы вправе ожидать, что прояснение положения вещей принесет пользу нашему пониманию.

Человек *Моисей*, бывший освободителем, законодателем и основателем религии иудейского народа, принадлежит столь отдаленным временам, что нельзя избежать предварительного вопроса, кто он — историческая личность или творенье легенды. Если он жил, то это было в XIII, возможно, в XIV веке до нашего летосчисления; у нас нет о нем никаких других сведений, кроме как почерпнутых из священных книг и изложенных в письменном виде преданий иудеев. Если даже мы не можем судить об этом с полной уверенностью, подавляющее большинство историков все же высказалось за то, что Моисей и в самом деле жил и что с ним связанный исход из Египта действительно состоялся. Имея на то веские основания, утверждают, что последующая судьба народа Израиля окажется непонятной, если не согласиться с этим предположением. Современная наука в целом стала более осторожной и обходится с преданиями гораздо бережнее, чем в начальный период исторической критики.

Первое, что привлекает наше внимание в персоне Моисея, — его имя, которое на иврите звучит *Моше*. Мы вправе спросить: откуда оно взялось? Что оно означает? Как известно, ответ дает сообщение в «Исходе», гл. *2*. Там рассказыва-

ется, что египетская принцесса, спасшая младенца, брошенного в Ниле, нарекла его этим именем с таким этимологическим обоснованием: «Потому что я из воды вынула его»[1]. Однако этого разъяснения явно недостаточно. «Библейское толкование имени “Тот, кто вытащен из воды”, — рассуждает автор в “Еврейском лексиконе”[2], — это народная этимология, с которой уже нельзя согласовать активную форму на иврите (“Моше” в лучшем случае может означать “Тот, кто вытаскивает”)». Это возражение можно подкрепить еще двумя доводами: во-первых, абсурдно приписывать египетской принцессе выведение имени из иврита, и, во-вторых, вода, из которой был вытащен ребенок, по всей вероятности, не была водой Нила.

И наоборот, с давних пор и с разных сторон высказывалось предположение, что имя Моисей происходит из египетского языка. Вместо того чтобы приводить всех авторов, высказывавшихся в этом смысле, я хочу включить в переводе соответствующее место из новой книги Дж. Г. Брестеда[3], автора, чья «История Египта» (1906) пользуется огромным авторитетом. «Примечательно, что его (этого вождя) имя, Моисей, было египетским. Это просто-напросто египетское слово “мозе”, которое означает “дитя” и является сокращением более полных именных форм, таких, например, как Амон-мозе, то есть Амон-дитя, или Пта-мозе, Пта-дитя, а сами эти имена в свою очередь являются сокращениями более длинных предложений “Амон (даровал) дитя” или “Пта (даровал) дитя”. Имя “дитя” вскоре стало удобной заменой для громоздкого полного имени, а именная форма “мозе” нередко встречается на египетских памятниках. Отец Моисея, несомненно, дал своему сыну имя, составной частью которого было Пта или Амон, а имя бога мало-помалу выпадало в повседневной жизни, пока ребенка не стали звать просто “Мозе”. (Буква “с” в конце имени Мозес происходит из греческого перевода Ветхого Завета. Она также не имеет отношения к ивриту, где это имя звучит “Моше”.)» Я передал этот пассаж дословно и отнюдь не готов разделять ответственность за его частности. Я также несколь-

[1] Исх. 2, 10.

[2] «Еврейский лексикон», основан Герлицем и Киршнером, т. 4 (1930), [(1), 303]. Еврейское издательство, Берлин. [Автор данной статьи — М. Соловейчик.]

[3] «Происхождение совести» (1934, 350).

ко удивлен, что в своем перечне Брестед пропустил аналогичные теофорные имена, которые встречаются в списке египетских царей: *А-мозе*, *Тут-мозе* (Тутмос) и *Ра-мозе* (Рамсес).

Следовало бы ожидать, что кто-нибудь из многих, кто признал имя Моисей египетским, сделал также вывод о том — или, по крайней мере, допустил такую возможность, — что носитель египетского имени и сам был египтянином. В отношении современности мы позволяем себе делать такие выводы без колебаний, хотя в настоящее время человек носит не одно имя, а два, имя и фамилию, и хотя при новых условиях не исключены изменения имени и уподобления. Поэтому мы нисколько не удивляемся, обнаружив, что писатель Шамиссо французского происхождения, Наполеон Бонапарт — напротив, итальянского, а Бенджамин Дизраэли — действительно итальянский еврей, как это можно было бы предположить, имея в виду его имя. И для древних и ранних времен, надо думать, такой вывод по имени о национальной принадлежности должен быть еще намного надежней и убедительней. Тем не менее, насколько я знаю, в случае Моисея ни один историк этого вывода не сделал, в том числе ни один из тех, кто подобно Брестеду, готов допустить, что Моисей «научен был всей мудрости Египетской» (1934, 354)[1].

Что тут помешало — с уверенностью догадаться об этом нельзя. Возможно, оказалось неодолимым благоговение перед библейской традицией. Возможно, показалось слишком чудовищным само представление, что человек Моисей мог быть кем-то иным, а не евреем. Во всяком случае, оказывается, что признание имени египетским не считается определяющим моментом в оценке происхождения Моисея, что из этого никакого дальнейшего вывода не делается. Если считать вопрос о национальности этого великого человека важным, то, чтобы на него ответить, пожалуй, было бы желательно представить новый материал.

---

[1] Хотя предположение, что Моисей был египтянином, с самых давних времен вплоть до современности довольно часто высказывалось без ссылки на имя. В своих «Лекциях по введению в психоанализ» (1916–1917) Фрейд упоминает относящуюся к этому комическую историю. — Эта сноска впервые появилась в издании 1939 года. В первоначальном варианте, опубликованном в 1937 году в журнале «Имаго», она отсутствует. — Цитированные по Брестеду слова на самом деле заимствованы из проповеди святого Стефана (Деян. 7, *22*).

За это я и берусь в своем маленьком очерке. Его притязание на место в журнале «Имаго» основывается на том, что он имеет своим содержанием прикладное использование психоанализа. Поэтому полученное таким способом доказательство, наверное, произведет впечатление только на то меньшинство читателей, которые знакомы с аналитическим подходом и сумеют оценить полученные с его помощью результаты. Им, надо надеяться, это покажется важным.

В 1909 году О. Ранк, тогда еще находившийся под моим влиянием, по моей инициативе опубликовал труд, озаглавленный «Миф о рождении героя»[1]. В нем обсуждается факт, что «почти все значительные культурные народы... на ранней стадии своей истории прославляли в поэтических произведениях и сказаниях своих героев, легендарных королей и правителей, основателей религий, династий, государств и городов, словом, своих национальных героев». «Прежде всего фантастическими чертами они наделяли историю рождения и юности этих персон, поразительное сходство которых, более того, частично дословное совпадение у разных, порой далеко удаленных друг от друга и совершенно независимых народов было давно известно и обратило на себя внимание многих исследователей». Если, следуя Ранку, реконструировать по методу Гальтона[2] «усредненное сказание», выделив существенные особенности всех этих историй, то получается следующая картина.

«Герой — ребенок *самых знатных* родителей, чаще всего царский сын».

«Его появлению на свет предшествуют трудности, както: воздержание, или длительное бесплодие, или тайное общение родителей вследствие внешних запретов или препятствий. Во время беременности или еще раньше появляется знамение (сон, оракул), предупреждающее о его рождении, что чаще всего для отца означает угрозу».

«Вследствие этого по наущению *отца или заменяющего его лица* новорожденного ребенка обрекают на смерть или

[1] Пятый выпуск «Трудов по прикладной психологии», Фр. Дойтике, Вена [1909]. Я далек от мысли преуменьшать ценность самостоятельного вклада Ранка в эту работу.

[2] Фрейд здесь имеет в виду метод «смешанных фотографий» Гальтона, на который он часто ссылается; см., например, «Толкование сновидений».

оставляют одного на произвол судьбы; как правило, его бросают в *корзине* в *воду*».

«Затем его *спасают животные* или *простые люди (пастухи)* и выкармливает *самка животного* или *простая женщина*».

«Повзрослев, он снова встречает на своем очень изменчивом пути знатных родителей, с одной стороны, *мстит отцу*, с другой стороны, получает *признание* и добивается славы и величия».

Самой древней из исторических личностей, с которыми связан этот миф о рождении, является основатель Вавилона (примерно 2800 год до р. Х.) Саргон из Аккада. Нам будет небезынтересно здесь передать рассказ, приписываемый ему самому.

«Я — Саргон, могущественный царь, царь Аккада. Моей матерью была жрица богини Весты, своего отца я не знал, а брат моего отца обитал в горах. В моем городе Азупирани, который расположен на берегу Евфрата, моя мать, жрица, забеременела мною. *Втайне она меня родила. Она положила меня в корзину из тростника, отверстия которой залила смолой, и пустила ее по многоводной реке*, которая не потопила меня. Река принесла меня к Акки, водоносу. Акки, водонос, по доброте сердца своего из воды вытащил он меня. *Акки, водонос, как сына своего воспитал он меня.* Акки, водонос, садовником своим сделал он меня. Там меня возлюбила Иштар [богиня]. Я стал царем и правил царством сорок пять лет».

Самыми известными нам именами в ряду, начинающемся с Саргона из Аккада, являются Моисей, Кир и Ромул. Но, кроме того, Ранк присоединил огромное множество героических образов из поэтического творчества или сказаний, которым приписывается точно такая же история юности — либо полностью, либо в хорошо прослеживаемых фрагментах: Эдип, Карна, Парис, Телеф, Персей, Геракл, Гильгамеш, Амфион, Зет и др.[1]

Источник и тенденция этого мифа нам стали известны благодаря исследованиям Ранка. Мне будет достаточно ограничиться лишь краткими ссылками. Герой — это тот, кто смело выступил против своего отца и в конце концов его победил.

[1] Карна — герой в санскритском эпосе «Махабхарата», Гильгамеш — вавилонский герой; остальные персонажи относятся к греческой мифологии.

Наш миф прослеживает эту борьбу вплоть до доисторических времен индивида, поскольку в нем ребенок рождается против воли отца и спасается вопреки его злым намерениям. То, что его бросают на произвол судьбы в корзинке, несомненно, является символическим изображением родов: корзинка — это утроба матери, вода — околоплодные воды. В бесчисленных сновидениях отношения между родителями и ребенком изображаются как вытаскивание или спасение из воды[1]. Если фантазия народа присоединяет к выдающейся личности здесь обсуждаемый миф, то тем самым она хочет признать его героем, провозгласить, что он осуществил схему жизни героя. Однако источником всего вымысла является так называемый «семейный роман» ребенка, в котором сын реагирует на изменение своего эмоционального отношения к родителям, в особенности к отцу[2]. Первые детские годы проходят под знаком небывалой переоценки отца, в соответствии с которой король и королева в снах и сказках всегда означают только родителей, тогда как позднее под влиянием соперничества и реального разочарования происходит отделение от родителей и появляется критическое отношение к отцу. Две семьи в мифе, знатная и бедная, являются, следовательно, двумя отражениями собственной семьи в том виде, какой она представляется ребенку на разных стадиях его жизни.

Можно утверждать, что благодаря этим объяснениям становятся совершенно понятными как распространенность, так и единообразие мифа о рождении героя. Тем больше заслуживает нашего внимания то, что миф о рождении Моисея, брошенного затем на произвол судьбы, занимает особое положение, более того, в одном важном пункте противоречит всем остальным. Мы исходим от двух семей, между которыми в мифе разыгрывается судьба ребенка. Мы знаем, что в аналитическом толковании они совпадают и отделены одна от другой лишь во времени. В типичной форме сказания первая семья, в которой ребенок рождается, знатная, чаще всего королевская; вторая семья, в которой ребенок растет, — простая или совсем бедная, что, впрочем, соответствует условиям [«семейного романа»], которые прослеживает толкование. Только в сказании об Эдипе это различие затушевано. Ребенка,

[1] См., например, «Толкование сновидений».

[2] Ср. статью Фрейда «Семейный роман невротиков». Она впервые была опубликована в упомянутой книге Ранка.

брошенного на произвол судьбы одной царской семьей, принимает в свою семью другая чета. Можно сказать, едва ли случайно, что именно в этом примере первоначальная идентичность обеих семей просвечивает и в предании. Социальный контраст между двумя семьями выявляет у мифа, который, как нам известно, должен подчеркнуть героическую натуру великого человека, вторую функцию, становящуюся особенно важной для исторических личностей. Он может использоваться также и для того, чтобы пожаловать герою «дворянскую грамоту», социально его возвысить. Так, Кир для мидийцев — чужеземный завоеватель, благодаря легенде о том, что он был подброшен, он становится внуком мидийского царя. То же самое относится к Ромулу; если соответствующий ему человек и существовал, то он был неизвестно откуда взявшимся искателем приключений, выходцем из низов; благодаря сказанию он становится потомком и наследником царского дома города Альба Лонга.

Совершенно иначе обстоит дело в случае Моисея. Здесь первая семья, которая обычно является знатной, оказывается довольно скромной. Он — ребенок еврейских левитов. Зато вторая, простая, семья, в которой обычно растет герой, заменена царским домом Египта; принцесса воспитывает его как своего собственного сына. Это отклонение от стереотипа многим казалось странным. Э. Мейер [1906, 46–47] и другие после него предположили, что сказание вначале звучало иначе: пророческим сном[1] фараон был предупрежден о том, что сын его дочери принесет угрозу ему самому и царству. Поэтому он велит сразу после рождения ребенка бросить его в Нил. Но еврейские люди его спасли и воспитали как своего ребенка. Вследствие «национальных мотивов», как это назвал Ранк[2], сказание подверглось переработке в известную нам форму.

Однако следующее рассуждение показывает, что такое первоначальное сказание о Моисее, которое не отклоняется от остальных, существовать не могло. Ибо это сказание либо египетского, либо еврейского происхождения. Первый случай исключается; у египтян не было мотива прославлять Моисея, для них он не был героем. Следовательно, легенда долж-

[1] Упомянутым также в повествовании Иосифа Флавия.
[2] Rank (1909, 80, прим.).

на была быть создана еврейским народом, то есть в своей известной форме [то есть в типичной форме легенды о рождении] должна была быть привязана к персоне вождя. Однако для этого она была совершенно непригодна, ибо какую пользу должно было принести народу сказание, сделавшее принадлежавшего ему великого человека чужаком-иноземцем?

В той форме, в которой сказание о Моисее представлено нам сегодня, оно явно не соответствует своим скрытым намерениям. Если Моисей — не потомок царя, то сказание не может его сделать героем; если же он остается еврейским ребенком, то это ничем не способствует его возвеличению. Действенной остается лишь одна небольшая деталь из всего мифа — уверение, что ребенок оказался спасен вопреки всем внешним силам, и эта особенность повторяется также и в истории детства Иисуса, в которой царь Ирод берет на себя роль фараона. В таком случае мы действительно вправе предположить, что какой-то более поздний неумелый обработчик материала сказания счел себя должным приписать своему герою Моисею нечто аналогичное классическому, характеризующему героя сказанию о брошенном ребенке, что в силу особых обстоятельств данного случая ему совершенно не подходило.

Этим неудовлетворительным и, кроме того, ненадежным выводом пришлось бы довольствоваться нашему исследованию, и оно ничего не бы сделало для ответа на вопрос, был ли Моисей египтянином. Однако к оценке легенды о брошенном ребенке имеется еще и другой, возможно, более перспективный подход.

Вернемся к двум семьям из мифа. Мы знаем, что на уровне аналитического толкования они идентичны, на мифическом уровне они различаются как знатная и простая. Если же речь идет об исторической личности, к которой привязан миф, то в таком случае имеется третий уровень, уровень реальности. Одна семья реальная; в ней действительно родился и рос человек, великая личность; другая семья фиктивная, вымышленная мифом, преследовавшим свои цели. Как правило, реальная семья совпадает с простой, вымышленная — со знатной. В случае, похоже, дело обстоит несколько по-другому. И тут, возможно, новая точка зрения прояснит, что первая семья, та, из которой изгоняется ребенок, во всех случаях, которые можно использовать, является вымышленной, а более поздняя, в которую его принимают и которой он растет, — настоящей. Если

мы обладаем смелостью признать этот тезис как всеобщую истину, которой мы подчиняем также и сказание о Моисее, то нам сразу становится ясно: Моисей — египтянин, возможно, знатного рода, который сказанием был превращен в еврея. И таков был бы наш результат! Эпизод с оставленным в воде ребенком оказался бы на своем месте; чтобы соответствовать новой тенденции, его замысел не без некоторой натяжки следовало бы перевернуть; оставление стало средством спасения.

Отличие сказания о Моисее от всех остальных сказаний подобного рода можно было бы, однако, свести к одной особенности истории о Моисее. Если обычно герой в течение своей жизни поднимается над своим низким исходным уровнем, то героическая жизнь человека Моисея началась с того, что он снизошел со своей высоты к сынам Израилевым.

Мы предприняли это небольшое исследование в надежде получить второй, новый аргумент в поддержку гипотезы о том, что Моисей был египтянином. Мы слышали, что первый аргумент, исходящий из имени, на многих решающего впечатления не произвел[1]. Следует быть готовым к тому, что новый аргумент, исходящий из анализа легенды о ребенке, брошенном на произвол судьбы, ждет не лучшая участь. Наверное, возражения будут гласить, что условия возникновения и преобразования легенд все-таки слишком неясны, чтобы обосновывать вывод такой, как наш, и что предания, связанные с героическим образом Моисея, сбивчивые, полные противоречий, с явными признаками веками продолжавшейся тенденциозной переработки и наслоений сведут на нет все усилия обнаружить ядро скрывающейся за этим исторической истины. Сам я эту отвергающую позицию не разделяю, но и не могу ее опровергнуть.

[1] Так, например, Э. Мейер пишет (1905, 651): «Имя Мозе — это, вероятно, имя *Пинхас* в роду жрецов в Силоме... несомненно, египетское. Это, естественно, не доказывает, что эти семьи были египетского происхождения, но, пожалуй, доказывает, что они имели связи с Египтом». Правда, можно спросить, о связях какого рода при этом следует думать. [Эта статья Мейера (1905) представляет собой резюме гораздо более обширной работы (1906), в которой продолжает исследоваться вопрос об этих египетских именах (450–451). По всей видимости, существовало два человека по имени Пинхас (в русской библии Финеес), а именно внук Аарона (Исх. 6, 25 и Чис. 25, 7) и жрец в Силоме (1 Цар. 1, 3); оба они левиты. Силом — место, где находилась скиния собрания, до того как она была переправлена в Иерусалим. (Ср. Нав. 18, 1.)]

Если уже нельзя было достичь большей уверенности, то зачем я вообще предал гласности это исследование? Я сожалею, что и мое оправдание не может выйти за рамки намеков. Если увлечься двумя приведенными здесь аргументами и попытаться всерьез отнестись к гипотезе, что Моисей был знатным египтянином, то открываются весьма интересные и далеко простирающиеся перспективы. С помощью известных, напрашивающихся предположений можно понять мотивы, которыми руководствовался Моисей в своем необычном поступке, и в тесной взаимосвязи с этим прийти к возможному объяснению многих свойств и особенностей законодательства и религии, которые он дал еврейскому народу, а это, в свою очередь, снабдит нас важными сведениями, касающимися происхождения монотеистических религий вообще. Однако столь важные объяснения нельзя основывать только на психологических правдоподобностях. Даже если признать египетское происхождение Моисея историческим фактом, все равно потребуется по меньшей мере еще один прочный пункт, чтобы оградить множество возникающих возможностей от критики, что все это — плод фантазии и слишком далеко от действительности. Этой потребности отвечало бы объективное подтверждение того, на какую эпоху приходятся жизнь Моисея и, стало быть, исход из Египта. Но подобного подтверждения не нашлось, и поэтому будет лучше обойтись без сообщения всех дальнейших выводов, вытекающих из сознания того, что Моисей был египтянином.

2. ЕСЛИ МОИСЕЙ БЫЛ ЕГИПТЯНИНОМ...

В более ранней статье, опубликованной в этом журнале[1], я попытался с помощью нового аргумента подтвердить предположение, что человек *Моисей,* освободитель и законодатель еврейского народа, был не евреем, а египтянином. То, что его имя происходит из египетского языка, замечено давно, хотя и не было оценено должным образом; я добавил, что истолкование привязанного к Моисею мифа об оставленном ребенке вынуждает к выводу, что он был египтянином, которого потребность народа захотела сделать евреем. В конце моей статьи я сказал, что из предположения о том, что

1 «Imago», т. 23 (1937), выпуск 1: «Моисей, египтянин» [очерк I, выше].

Моисей был египтянином, вытекают важные и далеко идущие выводы; но я не был готов их публично отстаивать, ибо они основываются лишь на психологических правдоподобностях и лишены объективного доказательства. Чем важнее полученные таким образом результаты, тем острее ощущается предостережение не подвергать их без надежного обоснования критическим нападкам внешнего мира, подобно колоссу на глиняных ногах. Ни одна даже самая соблазнительная правдоподобность не защищает от ошибки; даже если кажется, что все части проблемы ставятся на свое место, подобно деталям конструктора, следует помнить о том, что правдоподобное — еще не обязательно истинное, а истина не всегда правдоподобна. И, наконец, не так уж заманчиво оказаться в ряду схоластиков и талмудистов, которые получают удовлетворение от игры собственного ума, но совершенно равнодушны к тому, сколь далеко от действительности может быть их утверждение.

Несмотря на эти сомнения, которые столь же серьезны, как и тогда, из столкновения моих мотивов возникло решение добавить к тому первому сообщению данное продолжение. Но это опять-таки не единое целое и даже не важнейшая его часть.

1

Если, стало быть, Моисей был египтянином, то первое, что мы получаем из этого предположения, — это новый вопрос-загадка, на который трудно ответить. Если народ или племя[1] собирается совершить великое дело, то нельзя ожидать ничего иного кроме того, что один из соотечественников возьмет на себя роль вождя или будет назначен на эту роль в результате избрания. Но что должно было побудить знатного египтянина (возможно, принца, жреца, высокопоставленное должностное лицо) встать во главе толпы культурно отсталых чужаков-иноземцев и вместе с ними покинуть страну, — это разгадать нелегко. Хорошо известное презрение египтянина к чуждому ему народному духу делает такое событие особенно невероятным. Более того, я склонен думать, что именно поэтому сами историки, признавшие имя египетским и приписавшие человеку всю мудрость египетскую, не желали допустить очевидной возможности, что Моисей был египтянином.

[1] У нас нет никакого представления, о каких числах идет речь при исходе из Египта.

К этой первой трудности вскоре добавляется и вторая. Мы не должны забывать, что Моисей был не только политическим вождем проживавших в Египте евреев, он был также их законодателем, воспитателем и заставил их служить новой религий, которая и поныне по его имени называется Моисеевой. Но так ли просто отдельному человеку создать новую религию? И если кто-то хочет повлиять на религию другого, то не будет ли самым естественным обратить его в свою собственную религию? Еврейский народ в Египте, несомненно, имел ту или иную форму религии, и если Моисей, давший им новую, был египтянином, то нельзя отвергнуть предположение, что другая, новая, религия была египетской.

Этой возможности нечто препятствует: факт самого резкого противоречия между иудейской религией, которая восходит к Моисею, и египетской. Первая представляет собой самый непреклонный монотеизм; есть лишь один бог, он единственный, всемогущий, недоступный; невозможно вынести его взгляда, его нельзя изображать, нельзя произносить и его имени. В египетской религии, напротив, существовала необозримая куча божеств разного значения и происхождения. Одни из них являлись персонификациями великих сил природы, таких, как небо и земля, солнце и луна, другие представляли собой абстракцию, как Маат (богиня истины и порядка), или рожицу, как карликовый Бес, но большинство из них являлись местными богами, относившимися к тому времени, когда страна была поделена на многие области. Они имели облик животных, как будто еще не преодолели ступень развития из древних тотемных животных, не были строго отделены друг от друга, разве что были наделены отдельными особыми функциями. Гимны в честь этих богов говорят о каждом из них примерно одно и то же, беззаботно отождествляют их друг с другом таким образом, что мы безнадежно запутываемся. Имена богов комбинируются друг с другом, в результате чего одно становится чуть ли не эпитетом другого; так, в эпоху расцвета «Нового царства» главного бога города Фивы звали Амон-Ра; в этом словосочетании первая часть означает городского бога, который изображался с головой барана, тогда как Ра — это имя бога солнца из Она [Гелиополя], изображавшегося с головой сокола. При служении этим богам, как и в повседневной жизни египтян, широко использовались магические обряды, церемониалы, заклинания и амулеты.

Некоторые из этих различий нетрудно вывести из принципиальной противоположности строгого монотеизма и безграничного политеизма. Другие, очевидно, объясняются расхождением духовного уровня[1], поскольку одна религия очень близка к примитивным фазам, другая достигла высот утонченной абстракции. К этим обоим моментам, наверное, можно свести возникающее порой впечатление, что противоположность Моисеевой и египетской религий намеренно и специально подчеркивалась; когда, например, одна строжайшим образом осуждает всякого рода магию и колдовство, тогда как в другой они в изобилии процветают. Или когда ненасытному желанию египтян воплощать своих богов в глине, камне и металле, которому многим обязаны сегодня наши музеи, противопоставляется суровый запрет изображать какое-либо живое или вымышленное существо. Однако имеется еще одно различие между обеими религиями, которое нашими объяснениями не затрагивается. Ни один другой народ древности не сделал так много для отрицания смерти, с такой педантичностью не готовился к существованию в потустороннем мире, и, соответственно, самым популярным и неоспоримым из всех египетских богов был бог смерти Осирис, властитель этого иного мира. И наоборот, древнееврейская религия полностью отказалась от идеи бессмертия; возможность продолжения жизни после смерти нигде и никогда не упоминается. И это тем более удивительно, что, как показал дальнейший опыт, вера в потустороннюю жизнь очень хорошо согласуется с монотеистической религией.

Мы надеялись, что предположение о том, что Моисей был египтянином, окажется проясняющим и плодотворным в разных направлениях. Но наш первый вытекающий из этого предположения вывод, что новая религия, которую он дал евреям, была его собственной, египетской, разбился о понимание различия, более того, противоположности, обеих религий.

2

Удивительный факт из истории египетской религии, который был установлен и оценен лишь позднее, открывает нам еще одну перспективу. Остается возможным, что религия, которую Моисей дал своему еврейскому народу, все же была

[1] [Концепция «духовности» приобретает большое значение в конце этой работы, особенно в очерке III, часть II, раздел B.]

его собственной, *некой* египетской религией, хотя и не *именно* египетской.

Во времена прославленной Восемнадцатой династии, когда Египет впервые стал мировой державой, примерно в 1375 году до р. Х. на трон взошел один молодой фараон, который сначала звался Аменхотеп (IV), как и его отец, но затем изменил свое имя — и не только имя. Этот царь задался целью навязать своим египтянам новую религию, шедшую вразрез с их тысячелетними традициями и привычным для них образом жизни. То был строгий монотеизм, первая, насколько простирается наше знание, попытка этого рода в мировой истории, а вместе с верой в одного-единственного бога неизбежно зарождалась религиозная нетерпимость, которая до этого — и еще долго после этого — оставалась неведомой Древнему миру. Однако правление Аменхотепа продлилось только семнадцать лет; вскоре после его смерти, последовавшей в 1358 году, новая религия была сметена с лица земли, а память о царе-еретике объявлена вне закона. Из груд развалин его новой резиденции, построенной им и посвященной своему богу, да из надписей на относящихся к ним гробницах в скалах происходит то немногое, что мы о нем знаем. Все, что мы можем узнать об этой удивительной, даже единственной в своем роде личности, заслуживает самого пристального внимания[1].

Все новое должно подготавливаться и иметь свои предпосылки в прошлом. Истоки египетского монотеизма с некоторой долей уверенности можно проследить несколько дальше[2]. В жреческой школе храма солнца в честь Она (Гелиополь) с давних времен проявлялись тенденции к развитию представления об универсальном боге и подчеркиванию этической стороны его существа. Маат, богиня истины, порядка и справедливости, была дочерью бога солнца Ра. Уже при Аменхотепе III, отце и предшественнике реформатора, почитание бога солнца было испытало новый подъем, вероятно, в противовес ставшему чересчур сильным Амону из Фив. Было снова извлечено древнее имя бога солнца Атон, или Атум, и в

[1] *«The first individual in human history»* [первой индивидуальностью в человеческой истории], — называет его Брестед [1906, 356].

[2] Последующее главным образом по описаниям Дж. Г. Брестеда в его «History of Egypt» (1906), а также в «The Dawn of Conscience» (1934) и в соответствующих разделах «The Cambridge Ancient History», т. 2 [1924].

этой *религии Атона* юный царь обнаружил движение, которое ему и не требовалось создавать, к которому он мог присоединиться.

Примерно в это же время в Египте начала складываться политическая ситуация, постоянно влиявшая на египетскую религию. Благодаря военным подвигам великого завоевателя Тутмоса III Египет стал мировой державой, к нему были присоединены: на юге Нубия, на севере Палестина, Сирия и часть Месопотамии. Этот империализм отразился в религии в виде универсализма и монотеизма. Поскольку попечение фараона помимо Египта теперь простиралась на Нубию и Сирию, то и божество должно было утратить свою национальную ограниченность, и подобно тому, как фараон был единственным и безраздельным властителем известного египтянам мира, таким же должно было стать, пожалуй, и новое божество египтян. Кроме того, было естественным, что с расширением имперских границ Египет оказался более доступным для чужеземных влияний; некоторые царские жены[1] были азиатскими принцессами, и не исключено, что даже прямые стимулы к монотеизму проникли из Сирии.

Аменхотеп никогда не отрицал своей связи с культом солнца Она. В двух гимнах Атону, которые сохранились благодаря надписям на гробницах в скалах и, вероятно, были сочинены им самим, он восхваляет солнце как творца и хранителя всего живого в Египте и вне его со страстностью, повторившейся только по прошествии многих столетий в псалмах в честь еврейского бога Яхве. Но он не довольствовался этим удивительным предвосхищением научных знаний о воздействии солнечного излучения. Нет сомнения, что он пошел дальше, что он почитал солнце не как материальный объект, а как символ божественного существа, чья энергия проявилась в его лучах[2].

---

[1] Возможно, даже любимая жена Аменхотепа — Нефертити.

[2] Breasted (1906, 360): *«But however evident the Heliopolitan origin of the new state religion might be, it was not merely sun-worship; the word Aton was employed in the place of the old word for "god"* (nuter) *and the god is clearly distinguished from the material sun»*. [«Каким бы очевидным ни было гелиопольское происхождение новой государственной религии, она не была простым поклонением солнцу; слово "Атон" использовалось вместо старого слова "бог" (нутер), и этот бог явно отличается от материального солнца».] *«It is evident that what the king was deifying*

Но мы будем несправедливы к царю, рассматривая его лишь как приверженца и покровителя существовавшей уже до него религии Атона. Его деятельность была куда более активной. Он привнес нечто новое, благодаря чему учение об универсальном боге впервые стало монотеизмом, — момент исключительности. В одном из его гимнов об этом говорится открыто: «О ты, единственный бог, рядом с которым нет никого другого»[1]. И мы не хотим забывать, что для оценки нового учения одного только знания о его позитивном содержании недостаточно; почти столь же важной является его негативная сторона, знание о том, что оно отвергает. Было бы также ошибкой предполагать, что новая религия возникла одним махом и во всеоружии, как Афина из головы Зевса. Напротив, все свидетельствует о том, что во времена правления Аменхотепа она постепенно приобретала все большую ясность, последовательность, жесткость и нетерпимость. Вероятно, этот процесс происходил в условиях сильнейшего сопротивления, которое жрецы Амона оказывали реформам царя. На шестом году правления Аменхотепа вражда настолько усилилась, что царь сменил свое имя, составной частью которого было отныне предосудительное имя бога Амона. Теперь вместо *Аменхотепа* он стал называть себя *Ихнатоном*[2]. Но он вытравил ненавистного бога не только из своего имени, но и из всех надписей и даже оттуда, где тот встречался в имени его отца, Аменхотепа III. Вскоре после смены имени Ихнатон покинул Фивы, где властвовал Амон, и ниже по течению реки построил новую столицу, которую он назвал Ахетатон (Горизонт Атона). Сегодня ее развалины называются Телль-эль-Амарна[3].

---

was the force, by which the Sun made itself felt on earth». [«Очевидно, что то, что обожествлял царь, было силой, с помощью которой солнце давало о себе знать на земле».] (Breasted, 1934, 279.) Сходное суждение о словах в честь бога мы находим у А. Эрмана (1905 [66]): «Это... слова, которые в самой абстрактной форме должны выразить то, что поклоняются не самому светилу, а существу, которое проявляется через него».

[1] Breasted (1906, 374 прим.).

[2] При написании этого имени я следую английскому написанию (иначе: *Эхенатон* [Эхнатон]). Новое имя царя означает примерно то же самое, что и прежнее: Бог доволен. Ср. наши имена Готхольд, Готфрид. [Фактически написание имени «Ихнатон» являлось (американской) версией Брестеда. Английские ученые в целом отдают предпочтение имени «Эхнатон» (но не «Эхенатон»), а в последнее время — имени «Эхенатен».]

[3] Там в 1887 году была найдена столь важная для знания истории переписка египетских царей с их сторонниками и вассалами в Азии.

Преследование царя резче всего коснулось Амона, но не только его. Повсюду в империи закрывались храмы, запрещалось богослужение, изымалось имущество храмов. Более того, в своем рвении царь дошел до того, что повелел исследовать старые памятники, чтобы уничтожить в них слово «бог», если оно употреблялось во множественном числе[1]. Неудивительно, что эти мероприятия Ихнатона породили фанатичную мстительность у притесненных жрецов и недовольного народа, которая открыто проявилась после смерти царя. Религия Атона популярной не стала и, вероятно, ограничилась небольшим числом окружавших его людей. Смерть Ихнатона остается для нас скрытой во мраке. Мы знаем о нескольких проживших недолгую жизнь, призрачных наследниках из его семьи. Уже его зять Тутанхатон был вынужден вернуться в Фивы и заменить в своем имени бога Атона Амоном. Затем наступил период анархии, пока в 1350 году полководец Харемхаб не восстановил порядок. Прославленная Восемнадцатая династия вымерла, одновременно оказались утрачены ее завоевания в Нубии и Азии. В это смутное безвременье были восстановлены старые религии Египта. С религией Атона было покончено, столица Ихнатона была разрушена и разграблена, самого его объявили преступником и упоминать о нем было запрещено.

Будет целесообразно выделить теперь некоторые моменты из негативной характеристики религии Атона. Прежде всего, что из нее было исключено все мифическое, магическое и колдовское[2].

Затем способ изображения бога солнца; он уже изображался не в виде небольшой пирамиды и сокола[3], как в прежние времена, а чуть ли не прозаически — посредством круглого диска, от которого исходят лучи, оканчивающиеся в чело-

[1] Breasted (1906, 363).

[2] Вейгал (1922, 120–121) говорит, что Ихнатон не желал ничего знать о преисподней, от ужасов которой нужно было защищаться с помощью бесчисленных магических формул. *«Akhnaton flung all these formulae into the fire, Djins, bogies, spirits, monsters, demigods, demons and Osiris himself with all his court, were swept into the blaze and reduced to ashes»*. «Эхнатон предал все эти формулы огню. Джины, привидения, духи, чудовища, полубоги и сам Осирис вместе со всем его двором были уничтожены пламенем и превратились в прах».

[3] По-видимому, здесь должно было быть сказано: «пирамида или сокол»; ср. Breasted (1934, 278).

вических руках. Несмотря на всю любовь к искусству в период Амарны, другого изображения бога солнца, личного портрета Атона, не было найдено, и можно с уверенностью сказать: не будет найдено[1].

Наконец, полное молчание относительно бога мертвых Осириса и царства мертвых. Ни в гимнах, ни в надгробных надписях ничего не говорится о том, что, наверное, было ближе всего сердцу египтянина. Противоречие с народной религией нельзя продемонстрировать более ясно[2].

3

Мы хотели бы теперь отважиться сделать вывод: если Моисей был египтянином и если он передал евреям свою собственную религию, то это была религия Ихнатона, религия Атона.

Мы ранее сравнивали иудейскую религию с религией египетского народа и установили противоположность между ними. Теперь мы должны провести сравнение иудейской религии с религией Атона в надежде доказать первоначальную идентичность обеих. Мы знаем, что поставили перед собой непростую задачу. Пожалуй, из-за мстительности жрецов Амона о религии Атона нам слишком мало известно. Религию Моисея мы знаем только в окончательной форме, такой, как она была зафиксирована иудейским жречеством через 800 лет после исхода. Если, несмотря на этот недостаток материала, мы сможем найти отдельные признаки, благоприятные для нашего предположения, то будем вправе высоко их оценивать.

Казалось бы, существует короткий путь к доказательству нашего тезиса, что религия Моисея есть не что иное, как религия Атона, а именно через то, что она признает, провозглашает. Но я боюсь, что нам скажут: такой путь невозмо-

---

[1] A. Weigall (1922, 103): *«Akhnaton did not permit any graven image to be made of the Aton. The True God, said the King, had no form; and he held to this opinion throughout his life».* «Ихнатон не разрешал как-либо изображать Атона. Царь говорил, что подлинный бог не имеет формы; и этого мнения он придерживался всю жизнь».

[2] Erman (1905, 70): «Об Осирисе и его царстве ничего уже нельзя было услышать». Breasted (1934, 291): *«Osiris is completely ignored. He is never mentioned in any record of Ikhnaton or in any of the tombs at Amarna».* «Осириса полностью игнорировали. Он никогда не упоминался в каких-либо записях Ихнатона или на надгробиях Амарны».

жен. Как известно, иудейское вероисповедание гласит: «Шема Исраэль Адонай Элохену Адонай Эход»[1]. Если имя египетского Атона (или Атума) созвучно с древнееврейским словом «адонай» и именем сирийского бога Адониса не просто случайно, а вследствие древней языковой и смысловой общности, то эту иудейскую формулу можно было бы перевести: «Слушай, Израиль, наш бог Атон (Адонай) — единственный бог». К сожалению, я совершенно некомпетентен, чтобы ответить на этот вопрос, да и в литературе мало чего сумел найти по этому поводу[2], но, вероятно, нам и нельзя так упрощать свою задачу. Впрочем, мы должны будем еще раз вернуться к проблемам имени бога.

Как сходство, так и различия обеих религий легко обнаружить, но большой ясности это нам не приносит. Та и другая представляют собой формы строгого монотеизма, и люди с самого начала склонны все общее в них сводить к этой главной особенности. В некоторых пунктах иудейский монотеизм ведет себя еще жестче, чем египетский, например когда он вообще запрещает наглядные изображения. Основное отличие — помимо имени бога — проявляется в том, что иудейская религия полностью отходит от почитания солнца, которого еще придерживалась египетская. При сравнении с религией египетского народа у нас сложилось впечатление, что помимо принципиальной противоположности оказался задействован момент намеренного сопротивления различию обеих религий. Это впечатление покажется здесь оправданным, если при сравнении мы заменим иудейскую религию религией Атона, которую, как мы знаем, Ихнатон намеренно развивал, испытывая враждебность к народной религии. Мы справедливо удивлялись тому, что иудейская религия ничего не желает знать о потустороннем мире и жизни после смерти, ибо такое учение было бы совместимо с самым строгим монотеизмом. Это удивление исчезнет, если от иудейской религии мы вернемся к религии Атона и предположим, что это отвержение

[1] [Втор. 6, 4.]

[2] Лишь несколько мест у Вейгала (1922, 12 и 19): «Бог Атум, обозначавший Ра как заходящее солнце, имел, наверное, то же происхождение, что и Атон, почитавшийся во всей северной Сирии, и чужеземную царицу, как и ее свиту, поэтому, может быть, больше влекло в Гелиополис, нежели в Фивы». [Предполагаемая Вейгалом связь между Атоном и Атумом многими египтологами была поставлена под сомнение.]

было заимствовано оттуда, ибо для Ихнатона оно было необходимым в борьбе с народной религией, в которой бог мертвых Осирис играл, возможно, более важную роль, чем какой-либо бог этого мира. Совпадение иудейской религии с религией Атона в этом важном пункте является первым веским аргументом в пользу нашего тезиса. Мы узнаем еще, что не единственным.

Моисей дал иудеям не только новую религию; с такой же определенностью можно утверждать, что он ввел у них обряд обрезания. Этот факт имеет решающее значение для нашей проблемы и едва ли когда-либо он был оценен. Правда, библейское повествование неоднократному ему противоречит; с одной стороны, оно относит обрезание к временам наших предков как знак союза между богом и Авраамом, с другой стороны, в нем в особенно темном месте сообщается, что бог разгневался на Моисея за то, что тот пренебрег священным обычаем, что он поэтому хотел его умертвить и что жена Моисея, родом из земли Мадиамской, спасла оказавшегося в опасности мужа от господнего гнева, совершив спешную операцию[1]. Но все это искажения, которые не должны нас вводить в заблуждение; позднее мы поймем их мотивы. Остается несомненным, что на вопрос, откуда к евреям пришел обряд обрезания, имеется только один ответ: из Египта. Геродот, этот «отец истории», сообщает нам, что обряд обрезания с давних времен существовал в Египте[2], и его сведения были подтверждены данными, полученными при осмотре мумий, более того — изображениями на стенах гробниц. Ни один другой народ восточного Средиземноморья, насколько мы знаем, не имел такого обычая; относительно семитов, вавилонян, шумеров можно с уверенностью предположить, что они были необрезанными. О жителях Ханаана об этом говорит сама Библия; в этом состоит предпосылка развязки похождений дочери Иакова с принцем Сихемом[3].

---

[1] Быт. 17, 9 и далее. Исх. 4, 24 и далее.

[2] Геродот, «Истории», книга II, глава 104.

[3] [Быт. 34.] Обращаясь с библейским преданием столь самовластно и произвольно, привлекая ее для подтверждения там, где она нам подходит, и без колебаний отбрасывая ее там, где она нам противоречит, мы прекрасно понимаем, что этим навлекаем на себя серьезную методическую критику и ослабляем доказательную силу своих рассуждений. Но это — единственный способ обсуждать материал, о котором определенно

Возможность того, что жившие в Египте евреи приняли обряд обрезания другим способом, а не в связи с религией, установленной Моисеем, мы вправе отклонить как совершенно необоснованную. Если теперь констатировать, что обрезание практиковалось в Египте в качестве повсеместно распространенного народного обычая, и на мгновение принять в расчет расхожее предположение, что Моисей был евреем, желавшим освободить своих соотечественников из египетской неволи, вывести их из страны, чтобы они обрели независимое и исполненное чувством собственного достоинства — как это и произошло в действительности — национальное существование, то какой смысл могло иметь то, что он в то же время навязывал им обременительный обычай, который в известной степени сам превращал их в египтян и сохранял их воспоминание о Египте, тогда как он стремился к обратному — избавить свой народ от кабалы и преодолеть его тоску по прежнему благополучию? Нет, факт, из которого мы исходили, и предположение, которое мы к нему добавили, настолько друг с другом несовместимы, что находится мужество сделать следующий вывод: если Моисей дал евреям не только новую религию, но и заповедь обрезания, то он был не евреем, а египтянином, а в таком случае религия Моисея, вероятно, была египетской, а именно из-за ее противоположности с народной религией — религией Атона, с которой последующая иудейская религия совпадает также по нескольким примечательным пунктам.

Мы заметили, что наше предположение, будто Моисей был не евреем, а египтянином, создает новую загадку. Образ действия, кажущийся легко понятным у еврея, становится непостижимым у египтянина. Но если мы относим Моисея к временам Ихнатона и связываем его с этим фараоном, то эта загадка исчезает и открывается возможная мотивация, которая отвечает на все наши вопросы. Давайте будем исходить из предположения, что Моисей был знатным и высокопоставленным человеком, быть может, действительно членом царской семьи, как рассказывается о нем в легенде.

известно, что его достоверность была серьезно подпорчена под влиянием искажающих тенденций. Некоторое оправдание надеемся получить позднее, когда нападем на след тех тайных мотивов. Полной надежности достичь вообще невозможно; впрочем, мы вправе сказать, что все остальные авторы поступали таким же образом.

Честолюбивый и деятельный, он, несомненно, сознавал свои большие способности; возможно, ему даже мерещилась цель когда-нибудь возглавить народ, управлять государством. Близкий к фараону, он был убежденным приверженцем новой религии, основными идеями которой он глубоко проникся. Со смертью царя и наступлением реакции он увидел, что все его надежды и планы рухнули; если он не желал отречься от своих дорогих ему убеждений, то Египет предложить ему уже ничего не мог, и он потерял свою родину. В этом тяжелом положении он нашел необычный выход. Мечтатель Ихнатон был далек от своего народа и развалил свою мировую империю. Энергичной натуре Моисея соответствовал план создания нового государства с новым народом, которому он хотел даровать религию, отвергнутую Египтом. Это, как оказалось, была героическая попытка поспорить с судьбой, в двух отношениях вознаградить себя за потери, которые ему принесла катастрофа, случившаяся с Ихнатоном. Возможно, в то время он был наместником той пограничной провинции (Гесем), в которой (еще во времена гиксосов?[1]) поселились известные семитские племена. Их-то он и избрал своим новым народом. Всемирно-историческое решение![2] С ними он добился взаимопонимания, возглавил их, «рукою крепкою»[3] обеспечил их переселение. В полном противоречии с библейской традицией следует предположить, что этот исход прошел мирно и без преследования. Это оказалось возможным благодаря авторитету Моисея, центральной власти, которая могла бы ему помешать в то время не существовало.

1 [Смутное время примерно за 200 лет до правления Ихнатона, когда семитский народ (так называемые «цари-пастухи») властвовал в северном Египте.]

2 Если Моисей был высокопоставленным сановником, то это облегчает наше понимание роли вождя, которую он взял на себя у евреев; если он был жрецом, то для него не составило труда выступить в качестве основоположника религии. В обоих случаях это было бы продолжением его прежних занятий. Принц царского дома вполне мог быть и тем, и другим, наместником и жрецом. В повествовании Иосифа Флавия *(Antiquitates judaicae)*, который принимает легенду о подкидыше, но, по-видимому, знает и другие предания, а не только библейское, Моисей в качестве египетского полководца совершил победоносный поход в Эфиопию. [Иосиф Флавий, «Иудейские древности».]

3 [Исх. 13, 3, 14 и 16.]

Согласно этой нашей конструкции, исход из Египта приходится на период между 1358-м и 1350 годами [до н. э.], то есть после смерти Ихнатона, но *до* установления государственной власти Харемхабом[1]. Целью странствия мог быть только Ханаан. После падения египетского владычества туда, захватывая и грабя города, вторглись полчища воинственных арамейцев, показав таким образом место, где хваткий народ мог получить новые земли во владение. Мы знаем об этих завоевателях из рукописей, найденных в 1887 году в руинах Амарны. Этот народ назван там *хабиру*, и это имя — неизвестно как — перешло на вторгшихся позднее евреев — *хебрэер*, которые не могли иметься в виду в амарнских рукописях. Южнее Палестины — в Ханаане — жили также те племена, которые были ближайшими родственниками исходящих теперь из Египта евреев.

Мотивация, которой мы объяснили исход, объясняет также и введение обрезания. Известно, каким образом люди, народы и индивиды относятся к этому древнему, теперь едва ли уже понятному обычаю. Тем, кто его не практикует, он кажется очень странным, и они несколько побаиваются его, другие же, принявшие обрезание, этим гордятся. Благодаря ему они чувствуют себя возвышенными, словно облагороженными, и презрительно взирают свысока на других, которых они считают нечистыми. Еще и сегодня турок может оскорбить христианина, назвав его «необрезанной собакой». Вполне вероятно, что Моисей, который как египтянин подвергся обрезанию, разделял эту позицию. Евреи, с которыми он покинул родину, должны были стать для него улучшенной заменой египтян, оставленных им в стране. Они ни в коем случае не должны были уступать последним. Он хотел сделать из них «святой народ», как об этом недвусмысленно говорится в библейском тексте[2], и как знак такого посвящения он ввел также у них обряд, который по меньшей мере уравнивал их с египтянами. Кроме того, он мог это только приветствовать, если благодаря такому знаку они изолировались от чужих

[1] Это произошло примерно на столетие раньше, чем предполагает большинство историков, которые относят его к Девятнадцатой династии при Мернептахе. Возможно, несколько позже, ибо официальная [египетская] историография включает междуцарствие в период правления Харемхаба.

[2] Исх. 19, 6.

народов, к которым должно было привести их странствие, и с ними не смешивались, подобно тому, как обособились от всех чужаков сами египтяне[1].

Разумеется, нельзя здесь не вспомнить параллелей из жизни индийского народа. Кто, впрочем, внушил еврейскому поэту Г. Гейне в XIX веке Р. Х. обвинять свою религию как «у нильских вод подхваченную язву, больную веру древнего Египта»? [Из стихотворения «Новый госпиталь для сынов Израиля в Гамбурге».]

Но еврейская традиция проявилась позднее, словно ощутив бремя тех выводов, к которым мы только что пришли. Если признать, что обрезание было египетским обычаем, введенным Моисеем, то это почти равносильно признанию, что и религия, дарованная им Моисеем, была египетской. Но у евреев были веские основания отрицать этот факт; поэтому нужно было опровергнуть обстоятельства дела, касающиеся обрезания.

4

Здесь я ожидаю упрека, что свою конструкцию, которая помещает Моисея, египтянина, во времена Ихнатона, то есть его решение позаботиться о еврейском народе, я вывел из тогдашних политических условий в стране, признал религию, которую он даровал или навязал своим подопечным, религией Атона, только что окончившейся провалом в самом Египте,

[1] Геродот, посетивший Египет около 450 года до Р. Х., в своих путевых заметках дает характеристику египетского народа, обнаруживающую удивительное сходство с известными чертами более позднего еврейства: «Они вообще во всех отношениях набожнее, чем остальные люди, от которых они также отделяются благодаря некоторым своим обычаям. Например, благодаря обрезанию, которое они ввели первыми, а именно из соображений чистоты; далее, своим отвращением к свинине, которое, несомненно, связано с тем, что Сет в виде черной свиньи ранил Гора, и, наконец и больше всего, своим благоговением перед коровами, которых они никогда не едят и не приносят в жертву, поскольку этим они оскорбили бы носящую коровьи рога Изиду. Поэтому ни один египтянин и ни одна египтянка никогда не поцеловали бы грека, или не воспользовались бы его ножом, его вертелом или его котелком, или не стали бы есть мясо чистого (в противном случае) быка, зарезанного греческим ножом... с надменной ограниченностью они свысока взирали на другие народы, считая их нечистыми и не такими близкими богам, как они сами». (По Erman, 1905, 181.) [Сделанное Эрманом резюме глав 36–47 второй книги Геродота.]

и что это построение, основанное на домыслах, я представил с излишней, не подтвержденной материалом уверенностью. Я думаю, что этот упрек несправедлив. Момент сомнения я уже подчеркивал во введении, он, так сказать, вынесен за скобки, и в таком случае это давало мне право не возвращаться к нему по каждому поводу внутри этих скобок.

Некоторые из моих критических замечаний позволяют продолжить обсуждение. О главной части нашего предположения, о зависимости иудейского монотеизма от монотеистического эпизода в истории Египта, догадывались и говорили разные авторы. Я не буду воспроизводить здесь эти высказывания, поскольку ни одно из них не может указать, каким путем могло осуществиться это влияние. Если оно остается для нас связанным с личностью Моисея, то в таком случае следует принять в расчет и другие возможности, отличающиеся от той, которую предпочли мы. Нельзя полагать, что низвержение официальной религии Атона полностью положило конец монотеистическому течению в Египте. Школа жрецов в Оне, откуда оно пришло, пережила катастрофу и могла увлечь еще несколько поколений после Ихнатона своими идеями. Стало быть, деяние Моисея возможно даже в таком случае, если он не жил во времена Ихнатона и не испытал его личного влияния, если он был просто приверженцем или же членом школы Она. Эта возможность сместила бы дату исхода и приблизила бы ее к общепринятой (в XIII веке [до н. э.]); в остальном, однако, ничего не говорит в ее пользу. Понимание мотивов Моисея было бы утрачено, а факторы, облегчившие исход и связанные с господствовавшей в стране анархией, отпали бы. Следующие цари Девятнадцатой династии установили сильную власть. Все благоприятные для исхода внутренние и внешние условия совпадают лишь во времена непосредственно после смерти царя-еретика.

Евреи располагают богатой небиблейской литературой, в которой встречаются легенды и мифы, которые в течение многих веков формировались вокруг грандиозной фигуры первого вождя и основоположника религии, прославляли ее и затушевывали. В этом материале, возможно, разбросаны фрагменты достоверного предания, для которых не нашлось места в Пятикнижии. Одна такая легенда занимательным образом описывает, как человеческое честолюбие Моисея проявилось уже в его детстве. Однажды, когда фараон взял его на руки и, иг-

рая, подбрасывал, трехлетний мальчуган сорвал корону с его головы и водрузил ее на свою собственную. Царь испугался такого знамения и не преминул расспросить о нем своих мудрецов[1]. В другой раз рассказывается о победоносных военных действиях, которые он ведет в Эфиопии в качестве египетского полководца, а вслед за этим о том, как он бежал из Египта, потому что боялся зависти одной партии при дворе или даже самого фараона. Сам библейский текст наделяет Моисея некоторыми чертами, которые хотелось бы счесть достоверными. В нем он описывается как гневливый, вспыльчивый человек, рассказывается о том, как, негодуя, он убивает грубого надсмотрщика, который издевался над еврейским работником, как в горькой обиде из-за измены народа разбивает скрижали Откровения, полученные у Бога на горе [Синае][2], более того, сам Господь в конце концов наказывает его за нетерпение; в чем оно состояло — не говорится[3]. Поскольку такое качество не служит прославлению, вполне может быть, что оно соответствует исторической истине. Нельзя также отвергать и возможность того, что некоторые черты характера, привнесенные евреями в раннее представление о своем боге, когда они назвали его ревнивым, строгим и непреклонным, в сущности были заимствованы из воспоминания о Моисее, ибо в действительности не какой-то невидимый бог, а человек по имени Моисей вывел их из Египта.

Другая приписываемая ему черта представляет для нас особый интерес. Должно быть, Моисей был «косноязычен», то есть обладал речевой заторможенностью или дефектами речи, так что в предполагаемых переговорах с фараоном ему требовалась поддержка Аарона, которого называют его братом[4]. Это опять-таки могло бы быть исторической истиной и желательным вкладом в оживление облика великого человека. Однако это может иметь также и другое, более серьезное

---

[1] Этот же эпизод с небольшими изменениями описан Иосифом Флавием, «Иудейские древности».

[2] Исх. 2, 11–12 и 32, 19.

[3] Если под этим имелось в виду, что Моисею в конце его жизни было запрещено вступать на землю обетованную (Втор. 34, 4), то в одном месте дается этому обоснование: бог наказывает его за нетерпение, поскольку он, вместо того чтобы просто поговорить со скалой, чтобы получить воду, ударил ее своим жезлом (Чис. 20, 11–12).

[4] Исх. 10 и 14.

значение. В сообщении в несколько искаженной форме упоминается факт, что Моисей говорил на другом языке и не мог общаться со своими семитскими новыми египтянами без переводчика, во всяком случае, в начале их отношений. Итак, еще одно подтверждение тезиса: Моисей был египтянином.

Но теперь, похоже, наша работа пришла к промежуточному результату. Из нашего предположения, что Моисей был египтянином, доказано оно или нет, ничего нового пока мы вывести не можем. Библейское сказание о Моисее и об исходе ни один историк не может счесть чем-то другим, кроме как благочестивым вымыслом, переработанным давним преданием в угоду своим собственным тенденциям. Как первоначально звучало предание — нам не известно; какими были искажающие тенденции — нам хотелось бы разгадать, но из-за незнания исторических событий они остаются во мраке. То, что в нашей реконструкции не находится места для некоторых жемчужин библейского повествования, таких, как десять казней, переход через поросшее камышом море, торжественное вручение законов на горе Синай, — это возражение не должно нас смущать. Но нас не может оставлять равнодушными, если мы обнаруживаем, что оказались в противоречии с результатами беспристрастной историографии наших дней.

Эти современные историки, представителем которых мы можем признать Эд. Мейера (1906), присоединяются к библейскому сказанию в одном важном пункте. Также и они считают, что еврейские племена, из которых впоследствии возник народ Израиля, в некий определенный момент приняли новую религию. Но это событие произошло не в Египте и не у подножья горы на Синайском полуострове, а в местности, которая называется Мерибат-Кадес, в оазисе, богатом источниками и ключами, в полосе к югу от Палестины между восточной оконечностью Синайского полуострова и западным краем Аравии[1]. Они переняли там поклонение богу Яхве, вероятно, от арабского племени живших поблизости мадианитян. Предположительно также и другие соседние племена были приверженцами этого бога.

[1] Точное положение, по-видимому, неизвестно; скорее, его можно предположить в сегодняшнем Негеве, примерно на одном градусе широты с Петрой, но приблизительно в восьмидесяти километрах еще дальше на запад. Эта местность не тождественна более известному Кадесу в Сирии, на севере Палестины, где Рамзес II разбил хеттов.

Несомненно, Яхве был богом вулканов. Но, как известно, в Египте нет вулканов, да и горы Синайского полуострова никогда не были вулканическими; и наоборот, вулканы, которые были действующими вплоть до позднего времени, находятся вдоль западной границы Аравии. Одной из этих гор, наверное, и был Синай-Хорив, который считался обителью Яхве[1]. Несмотря на все переработки, которым подверглось библейское сказание, согласно Эд. Мейеру, можно реконструировать первоначальный портрет бога: это жуткий, кровожадный демон, который бродит по ночам и страшится дневного света[2].

Посредника между богом и народом при основании этой религии зовут Моисей. Он — зять мадиамского жреца Иофора, стада которого он пас, когда услышал божий зов. Иофор навещает его в Кадесе и дает ему наставления[3].

Хотя Эд. Мейер и говорит, что у него никогда не возникало сомнений в том, что рассказ о пребывании в Египте и о катастрофе египтян содержит какое-то зерно исторической истины[4], но он явно не знает, как разместить и использовать им признаваемый факт. Лишь обряд обрезания, по его мнению, происходит из Египта. Мейер обогащает нашу прежнюю аргументацию двумя важными указаниями. Во-первых, что Иисус Навин призвал народ к обрезанию, чтобы «снять с себя посрамление Египетское»[5], затем с помощью цитаты из Геродота, что финикийцы (вероятно, евреи) и сирийцы в Палестине сами признали, что обучились обрезанию у египтян[6]. Но для египетского Моисея у него находится не так много слов. «Моисей, которого мы знаем, является родоначальником жрецов Кадеса, то есть связанной с культом фигурой из генеалогического сказания, а не исторической личностью. Ибо (за исключением тех, кто принимает предание целиком за историческую истину) еще никто из тех, кто рассматривает его

[1] В некоторых местах библейского текста еще сохранилось упоминание, что Яхве спустился с Синая и пришел в Мерибат-Кадес [например, Чис. 20, 6–9. Принято считать, что Синай и Хорив — разные названия одной и той же горы].

[2] Meyer (1906, 38, 58).

[3] [Исх. 3, 1 и 18, 1–27.]

[4] Meyer (1906, 49).

[5] [Нав. 5, 9.]

[6] Meyer (1906, 449). [Цитата из Геродота, «Истории», книга II, глава 104.]

как историческую фигуру, не смог наполнить его каким-нибудь содержанием, представить его как конкретную индивидуальность или что-либо сообщить, что он создал или что было его историческим делом»[1].

И наоборот, он без устали подчеркивает связь Моисея с Кадесом и Мадианом. «Фигура Моисея, тесно связанная с Мадианом и культовыми местами в пустыне»[2]. «Эта фигура Моисея неразрывно связана с Кадесом (Массой и Меривой[3]), родство по жене с мадианским жрецом служит этому дополнением. Напротив, связь с исходом и вообще вся история его юности совершенно второстепенны и представляют собой лишь следствие включения Моисея в складно развивающуюся историю, представленную в виде сказания»[4]. Он ссылается также на то, что все мотивы, содержащиеся в истории юности Моисея, впоследствии отбрасываются. «Моисей в Мадиане уже не египтянин и не внук фараона, а пастух, которому открывается Яхве. В повествованиях о казнях о его прежних связях уже не говорится, хотя их можно было бы легко с эффектом использовать, а повеление убивать израильских мальчиков[5] полностью забыто. Когда рассказывается об исходе и гибели египтян, Моисей вообще не играет роли, он ни разу не упоминается. Героический характер, предполагаемый легендой о детстве, у более позднего Моисея совершенно отсутствуют; он просто человек, близкий к Богу, чудотворец, которого Яхве наделил сверхъестественной силой...»[6]

Мы не можем отделаться от впечатления, что этот Моисей в Кадесе и в земле Мадианской, которому традиция сумела даже приписать сооружение медного змея в качестве идола-исцелителя[7], — совершенно другой человек, чем тот выведенный нами знатный египтянин, открывший народу религию, в которой строжайшим образом порицалось любое колдовство и магия. Наш египетский Моисей отличается от мадианского Моисея, пожалуй, не меньше, чем универсальный бог Атон от обитающего на вулкане демона Яхве. И если мы в

[1] Meyer (1906, 451 [Прим.]).
[2] Meyer (1906, 49).
[3] [Это, по-видимому, названия источников в Кадесе. Ср. Исх. 17, 7.]
[4] Meyer (1906, 72).
[5] [Исх. 1, 16 и 22.]
[6] Meyer (1906, 47).
[7] [Чис. 21, 9.]

какой-то мере доверяем сообщениям современных историков, то мы должны признать, что нить, которую мы хотели свить из предположения: Моисей был египтянином, — оборвалась во второй раз. Теперь, как кажется, без надежды на возобновление.

5

Неожиданно также и здесь находится выход. Попытки распознать в Моисее фигуру, превосходящую жреца из Кадеса, и утвердить его величие, прославляемое преданием, не прекращались и после Мейера (Грессман [1913] и др.). Позднее, в 1922 году, Эд. Зеллин совершил открытие, решающим образом повлиявшее на нашу проблему[1]. Он обнаружил у пророка Осии (вторая половина восьмого века) несомненные признаки предания, свидетельствовавшего о том, что основатель религии Моисей был убит во время восстания своим упрямым и строптивым народом. Одновременно была заброшена и установленная им религия. Но это предание не ограничилось Осией, оно повторяется у большинства более поздних пророков; более того, согласно Зеллину, оно легло в основу всех последующих мессианских ожиданий. В конце вавилонского изгнания у еврейского народа появилась надежда, что этот постыдно умерщвленный человек вернется от мертвых и поведет свой раскаявшийся народ, возможно, не только его, в царство постоянного блаженства. Напрашивающиеся параллели с судьбой основателя другой, более поздней религии мы здесь рассматривать не будем.

Разумеется, я опять-таки не в состоянии решить, правильно ли Зеллин истолковал выдержки из пророков. Но если он прав, то обнаруженное им предание мы можем признать исторически достоверным, ибо такие вещи не так-то просто придумать. Для этого нет осязаемого мотива; но если это действительно произошло, то легко понять, что же хотят в нем забыть. От нас не требуется принимать все детали предания. Зеллин считает, что местом расправы над Моисеем был Шиттим в Восточной Иордании. Мы вскоре увидим, что для наших рассуждений такое местоположение неприемлемо.

Мы заимствуем у Зеллина предположение, что египетского Моисея убили евреи, отрекшиеся от введенной им религия.

---

[1] *Зеллин Эд*. Моисей и его значение для израильско-еврейской истории религии (1922).

Оно позволяет нам продолжать плести наши нити, не вступая в противоречие с достоверными результатами исторического исследования. Но, кроме того, мы отважимся держаться независимо от авторов, «самостоятельно следовать своим путем». Нашим исходным пунктом остается исход из Египта. Должно быть, с Моисеем покинуло страну значительное число людей; небольшая кучка не стоила бы усилий честолюбивого, нацеленного на великое человека. Вероятно, переселенцы пробыли в стране достаточно долго, чтобы превратиться в многочисленный народ. Но мы, несомненно, не ошибемся, предположив вслед за множеством авторов, что только небольшая часть будущего еврейского народа испытала превратности судьбы в Египте. Иными словами, возвратившееся из Египта племя в местности между Египтом и Ханааном объединилось затем с другими, родственными племенами, которые с давних пор там проживали. Выражением этого объединения, из которого произошел народ Израиля, было принятие новой, общей для всех племен религии, религии Яхве, и это событие, согласно Эд. Мейеру [1906, 60 и далее], произошло под мадианитянским влиянием в Кадесе. После этого народ почувствовал себя достаточно сильным, чтобы вторгнуться в землю Ханаанскую. С таким ходом событий не согласуется то, что катастрофа с Моисеем и его религией произошла в Восточной Иордании — она должна была случиться задолго до объединения.

Несомненно, что структура еврейского народа сложилась из самых разных элементов, но наибольшее различие между этими племенами, должно быть, обусловило то, довелось ли им вместе пережить пребывание в Египте и последующие события. С учетом этого момента можно сказать, что нация возникла в результате объединения двух составных частей, и этот факт согласуется с тем, что после непродолжительного периода политического единства она распалась на две части — на Израильское и на Иудейское царство. История любит подобные реституции, когда более поздние объединения распадаются и на передний план снова выходят прежние разделения. Как известно, самый яркий пример такого рода создала Реформация, когда по прошествии более одного тысячелетия она вновь выявила пограничную линию между бывшей когда-то римской Германией и Германией, оставшейся независимой. В случае еврейского народа мы не смогли бы обнаружить столь же точное воспроизведение былого положения вещей; наши сведения о

тех временах слишком ненадежны, чтобы утверждать, что в северном царстве вновь собрались издавна оседлые племена, в южном — вернувшиеся из Египта, но также и здесь последующий распад не мог быть не связанным с предшествующим объединением. Вероятно, бывшие египтяне по своей численности уступали другим, но они проявили себя более сильными в культурном отношении; они оказали более мощное влияние на дальнейшее развитие народа, потому что принесли с собой традицию, которой не было у других.

Возможно, еще и нечто другое, что было более осязаемым, чем традиция. К величайшим загадкам еврейской древности относится происхождение левитов. Их выводят из одного из двенадцати племен Израиля, из племени Леви, но ни одно предание не отважилось указать, где первоначально находилось это племя или какая часть завоеванной Ханаанской земли ему была отведена. Они занимают важнейшие жреческие должности, но все же отличаются от жрецов, левит — не обязательно жрец; это и не название касты. Наше предположение о личности Моисея подсказывает нам объяснение. Маловероятно, что такой важный господин, как египтянин Моисей, отправился к чужому для него народу без сопровождения. Несомненно, он привел с собой свиту, своих ближайших сторонников, своих писцов, свою прислугу. Первоначально это и были левиты. Утверждение, содержащееся в предании, что Моисей был левитом, представляется очевидным искажением положения вещей: левиты были людьми Моисея. Эта разгадка подкрепляется фактом, уже упомянутым в моей предыдущей статье, что впоследствии лишь у левитов иной раз встречаются египетские имена[1]. Можно предположить, что значительное число этих людей Моисея избегло катастрофы, случившейся с ним самим и основанной им религией. В следующих поколениях они размножились, слились с народом, с которым жили, но остались верны своему господину, хранили память о нем и заботились о передаче его учения. Ко времени объединения с верующими в Яхве они составляли влиятельное меньшинство, в культурном отношении превосходившее остальных.

[1] Этого более раннего упоминания нигде нет. Возможно, оно было упразднено, когда Фрейд еще раз перерабатывал книгу. Это предположение хорошо согласуется с данными Ягуды о египетском влиянии на раннюю еврейскую письменность. См. A. S. Yahuda (1929).

Предварительно я выдвину предположение, что между гибелью Моисея и основанием религии в Кадесе миновало два поколения, возможно даже, прошло столетие. Я не вижу способа определить, встретились ли неоегиптяне, как для отличия мне хочется их здесь называть, то есть репатрианты, со своими соплеменниками после того, как те приняли религию Яхве, или еще до этого. Последнее представляется более вероятным. Для конечного результата никакого значения это не имеет. То, что произошло в Кадесе, было компромиссом, в котором очевидно участие племен Моисея.

Здесь мы можем опять-таки сослаться на свидетельство обрезания, которое повторно, так сказать, в качестве главной окаменелости оказало нам важнейшую службу. Этот обычай стал заповедью также и в религии Яхве, а поскольку он неразрывно связан с Египтом, его принятие могло быть только уступкой людям Моисея, которые — или левиты среди них — не хотели отказываться от этого знака своего освящения. Это то, что они хотели сохранить от своей старой религии, а взамен они были готовы принять новое божество и все, что рассказывали о нем мадианитские жрецы. Возможно, они добились еще и других уступок. Мы уже упоминали о том, что иудейский ритуал предписывал определенные ограничения в употреблении имени Бога. Вместо «Яхве» нужно было говорить «Адонай». Напрашивается мысль включить это предписание в наш контекст, но этому предположению больше не на что опереться. Как известно, запрет произносить имя Бога — древнейшее табу. Почему именно он был возобновлен в иудейском законодательстве — непонятно; не исключено, что это произошло под влиянием нового мотива. Не нужно предполагать, что этот запрет последовательно исполнялся; для образования теофорных личных имен, то есть составных имен, имя Яхве оставалось свободным (Йоханан, Йеху, Йошуа). Однако это имя представляло собой нечто особое. Известно, что критическое исследование Библии предполагает два источника шести первых книг Ветхого Завета. Они обозначаются как J и E, потому что один использует имя бога «Яхве» («Jahve»), другой — «Элохим» («Elochim»). Хотя «Элохим» — это не «Адонай», но можно вспомнить замечание одного из наших авторов: «Разные имена представляют собой явное свидетельство изначально разных богов»[1].

[1] Gressmann (1913, 54).

Мы признали сохранение обрезания доказательством того, что при основании религии в Кадесе удалось найти компромисс. О его содержании мы узнаем из согласующихся сообщений J и E, которые, стало быть, восходят здесь к общему источнику(записи или устному преданию). Главная тенденция состояла в том, чтобы доказать величие и могущество нового бога Яхве. Поскольку люди Моисея придавали такое большое значение своему исходу из Египта, освобождение их оттуда тоже было объявлено заслугой Яхве, а это событие было приукрашено деталями, демонстрировавшими грозное величие бога вулканов, как-то: столб дыма, который по ночам превращался в огненный столб, буря, заставившая на некоторое время расступиться море, чтобы возвращающимися массами воды затопить преследователей[1]. При этом исход и основание религии были приближены друг к другу, большой промежуток времени между ними отвергнут; также и законодательство совершилось не в Кадесе, а у подножия божьей горы под знаком вулканического извержения. Но это описание очень несправедливо обошлось с памятью о человеке Моисее; ведь именно он, а не бог вулканов, вызволил народ из Египта. Стало быть, несправедливость требовалось возместить, и это возмещение было найдено в том, что Моисея переместили в Кадес или на Синай-Хорив и поставили его на место мадианитского жреца. В дальнейшем мы увидим, что благодаря этому решению была удовлетворена вторая настоятельная тенденция. Тем самым был, так сказать, достигнут компромисс; влияние Яхве, обитавшего на горе в земле Мадианской, распространили на Египет, но зато жизнь и деяния Моисея перенесли в Кадес и в земли к востоку от Иордана. Так он слился с образом человека, основавшего позднее религию, с зятем мадианитянина Иофора, передав ему свое имя Моисей. Но об этом другом Моисее нам ничего толком не известно, его совершенно заслонил другой Моисей, египетский. Разве что можно заметить противоречия в характеристике Моисея, которые обнаруживаются в библейском повествовании. Довольно часто он изображается как властный, вспыльчивый, даже жестокий человек, и вместе с тем о нем говорится, что он был самым кротким и снисходительным из всех людей[2]. Ясно, что эти последние качества мало бы подхо-

---

[1] Исх. 13, 21 и 14, 21–28.

[2] См., например, Исх. 32, 19 и Чис. 12, 3.

дили египтянину Моисею, задумавшему совершить столь великое и сложное со своим народом; возможно, они принадлежали другому человеку, мидианитянину. Я полагаю, мы вправе вновь разделить этих людей и предположить, что египетский Моисей никогда не был в Кадесе и никогда не слышал имени Яхве и что мадианитский Моисей никогда не бывал в Египте и ничего не знал об Атоне. Чтобы соединить обоих людей, преданию или сказанию выпала задача привести египетского Моисея в Мадиан, и мы слышали, что в ходу было несколько тому объяснений.

6

Мы готовы снова услышать упрек, что свою реконструкцию древней истории народа Израиля представили с чрезмерной, неоправданной уверенностью. Эта критика нас не сильно заденет, поскольку находят отклик в нашем собственном суждении. Мы сами знаем, что наше построение имеет свои слабые места, но оно имеет и свои сильные стороны. В целом преобладает впечатление, что дело стоит того, чтобы продолжить работу в проложенном направлении. Имеющееся у нас библейское повествование содержит ценные, более того, бесценные исторические сведения, которые, однако, были искажены влиянием мощных тенденций и приукрашены продуктами поэтической выдумки. Благодаря нашим прежним стараниям одну из этих искажающих тенденций мы смогли разгадать. Эта находка показывает нам дальнейший путь. Мы должны раскрыть и другие такие тенденции. Если мы будем иметь отправные точки, которые позволят нам распознать искажения, произведенные ими, то выявим новые части истинного положения вещей, скрывающиеся за ними.

Прежде всего обратимся к тому, что нам рассказывает критическое исследование Библии об истории возникновения шести первых книг Ветхого Завета (пяти книг Моисея и Книги *Иисуса Навина*, которые нас здесь только и интересуют)[1]. Самым древним первоисточником считается J, Яхвист, автором которого в Новейшее время признают жреца Эбджатора, современника царя Давида[2]. Несколько позднее — насколько позднее, неизвестно — появляется так называемый Элохист [E], принадле-

---

[1] «Encyclopaedia Britannica», 11-е издание [т. 3], 1910. Статья: «Библия».

[2] См. Auerbach (1932).

жащий к Северному царству[1]. После гибели Северного царства в 722 году [до Р. Х.] некий иудейский священник объединил части J и E и внес в них собственные дополнения. Его компиляция обозначается как JE. В седьмом веке [до Р. Х.] добавляется «Второзаконие», пятая книга, якобы только что найденная в храме в целом виде. После разрушения храма (в 586 году [до Р. Х.]), во время изгнания и после возвращения текст подвергается переработке и теперь называется «Жреческим кодексом»; в пятом столетии [до Р. Х.] труд получил свою окончательную редакцию и с тех пор существенно не менялся[2].

История царя Давида и его времени, по всей вероятности, была трудом его современника. Это верное историческое описание, созданное за пятьсот лет до Геродота, «отца истории». К пониманию того, что было сделано, можно подойти, если в духе нашей гипотезы подумать о египетском влиянии[3]. Возникло даже подозрение, что израильтяне того древнего времени, то есть писцы Моисея, были причастны к изобретению первого алфавита[4]. Разумеется, мы не знаем, в какой мере сообщения о давних временах восходят к ранним записям или к устным преданиям и какие временные интервалы в конкретных случаях отделяют событие и его фиксацию. Однако текст, каким он нам представлен сегодня, довольно много рассказывает нам и о своей собственной судьбе. На нем оставили свои

[1] Яхвист и Элохист впервые были разделены в 1753 году Астрюком. [Жан Астрюк (1684–1766) был врачом при дворе Людовика XV.]

[2] Исторически достоверно, что окончательное закрепление еврейского типа явилось результатом реформы Ездры и Неемии в пятом столетии до Рождества Христова, то есть после изгнания, при благосклонном к евреям персидском владычестве. По нашим подсчетам, к тому времени прошло уже около 900 лет после появления Моисея. В этой реформе всерьез отнеслись к предписаниям, преследовавшим цель освящения всего народа и обособления от окружающих народов через введение запрета на смешанные браки, приняло свою Пятикнижие, подлинный свод законов, приняло свою окончательную форму, та переработка, известная как «жреческий кодекс», была завершена. Но представляется несомненным, что реформа не внесла новых тенденций, а восприняла и упрочила прежние устремления.

[3] Ср. Yahuda (1929).

[4] Если над ними довлел запрет делать изображения, то, стало быть, они даже имели мотив отказаться от иероглифического образного письма, когда они прилаживали свои шрифтовые знаки для выражения нового языка. Ср. Auerbach (1932, 142). [Иероглифическое письмо имеет знаки для обозначения как предметов, так и людей.]

следы две противоположные друг другу трактовки. С одной стороны, он подвергался переработкам, которые в духе своих тайных намерений искажали, калечили и расширяли его, пока он не обратился в свою противоположность, с другой стороны, над ним витало бережное почтение, желание сохранить все, как было, независимо от того, согласовывалось ли оно или само себя упраздняло. Поэтому почти во всех частях возникли бросающиеся в глаза пропуски, мешающие повторения, ощутимые противоречия — признаки, свидетельствующие о вещах, сообщать о которых не собирались. При искажении текста дело обстоит так же, как при убийстве. Трудность состоит не в совершении действия, а в устранении его следов. Слову *«искажение»* хочется придать двоякий смысл, на который оно притязает, хотя им сегодня не пользуются. Оно должно было означать не только: изменить свой облик, но и: отнести в другое место, куда-нибудь переместить. Тем самым во многих случаях искажения текста мы вправе рассчитывать найти где-то скрытым подавленное и отвергнутое, пусть даже измененным и вырванным из контекста. Но распознать это не всегда будет просто.

Искажающие тенденции, которые мы хотим уловить, должны были влиять на предания уже до каких-либо записей. Одну из них, возможно, самую сильную из всех, мы уже раскрыли. Мы говорили, что с введением в Кадесе нового бога Яхве возникла необходимость что-то сделать для его прославления. Точнее сказать: нужно было его утвердить, освободить ему место, стереть следы прежних религий. По-видимому, это полностью удалось сделать с религией местных племен, мы ничего о ней больше не слышим. С репатриантами дело обстояло не так-то просто, они не позволяли себя лишить исхода из Египта, человека Моисея и обрезания. Итак, они были в Египте, но снова покинули его, и отныне всякий след египетского влияния должен был быть уничтожен. С человеком Моисеем вопрос был улажен, когда его переместили в Мадиан и Кадес и слили воедино со жрецом, основавшим религию Яхве. Обрезание, самый явный признак зависимости от Египта, пришлось сохранить, но при этом предпринимались попытки наперекор всем очевидным фактам отделить этот обычай от Египта. Только как намеренное отрицание предательского положения вещей можно истолковать загадочное, непонятным образом стилизованное место в *Исходе* [Исх. 4, 24–26], где говорится о том,

что Яхве однажды разгневался на Моисея, поскольку тот пренебрег обрезанием, и что его жена-мадианитянка спасла ему жизнь поспешной операцией! Вскоре мы услышим о другом изобретении, позволяющем обезвредить неугодное вещественное доказательство.

Едва ли можно назвать проявлением новой тенденции (скорее, это лишь продолжение прежней), когда предпринимаются усилия открыто оспаривать, что Яхве был для евреев новым, чужим богом. С этой целью привлекаются сказания о праотцах народа, Аврааме, Исааке и Иакове. Яхве уверяет, что он был уже богом этих отцов; правда, он сам вынужден признать, что под этим именем они ему не поклонялись[1].

Он не добавляет, под каким другим. И тут находится повод для нанесения решающего удара по египетскому происхождению обряда обрезания. Яхве требовал его уже от Авраама, ввел его как знак союза между собой и потомками Авраама[2]. Но это было особенно неуклюжее изобретение. В качестве знака различия, который должен отделить одних от других и дать преимущество перед другими, выбирают нечто, чего нельзя найти у других, а не то, что точно так же могут продемонстрировать миллионы других людей. Ведь израильтянин, переселившийся в Египет, должен был бы признать всех египтян товарищами по объединению, братья в Яхве. Тот факт, что обрезание было давним обычаем в Египте, не мог быть неизвестен израильтянам, создававшим текст Библии. В упомянутом Эд. Мейером месте из Иисуса Навина [5, 9] об этом говорится открыто, но именно поэтому он должен был отрицаться любой ценой.

К религиозным мифологическим образованиям неправомерно предъявлять требование, чтобы они больше учитывали логическую взаимосвязь. В противном случае чувство народа могло бы быть справедливо оскорблено поведением божества, которое заключает с родоначальниками договор со взаимными обязательствами, а затем веками не заботится о своих человеческих партнерах, пока ему вдруг не приходит в голову мысль снова открыться потомкам. Еще более странным кажется представление, что бог сходу «избирает» себе на-

[1] Ср. Исх. 6, 3. Ограничение в употреблении нового имени становится от этого не понятнее, а, пожалуй, подозрительнее.

[2] Быт. 17, 9–14.

род, объявляет его своим народом, а себя — его богом. Я полагаю, что это единственный такой случай в истории человеческих религий. Обычно бог и народ неразрывно связаны друг с другом, они с самого начала составляют единое целое; иногда, наверное, приходилось слышать о том, что народ принимает нового бога, но никогда — чтобы бог подыскивал себе другой народ. Возможно, мы приблизимся к пониманию этого уникального события, если задумаемся над отношениями между Моисеем и еврейским народом. Моисей снизошел к евреям, сделал их своим народом; они были его «избранным народом»[1].

Приобщение праотцев служило также еще и другому намерению. Они жили в Ханаане, память о них была связана с определенными местностями страны. Возможно, они сами были ханаанскими героями или местными образами богов,

[1] Несомненно, Яхве был богом вулканов. У жителей Египта не было никакого повода ему поклоняться. Я, конечно, не первый, кто заметил созвучие имени Яхве с корнем другого имени бога Ю-питер (Jovis). Составное имя *Иоханан* (примерно то же самое, что и Готхольд, пунический эквивалент — Ганнибал), включающее в себя сокращение древнееврейского имени Яхве, в таких формах, как Иоганн, Джон, Жан, Хуан стало одним из самых популярных имен в христианской Европе. Когда итальянцы воспроизводят его как *Джованни*, а затем называют один из дней недели «джоведи», то этим они снова выявляют сходство, которое, возможно, ничего не означает, а может быть, означает очень многое. Здесь открываются огромные, но вместе с тем весьма неопределенные перспективы. Похоже, что страны Восточного бассейна Средиземного моря в те темные, почти не известные историческому исследованию времена являлись ареной частых и бурных вулканических извержений, которые должны были производить сильнейшее впечатление на местных жителей. Эванс предполагает, что также и окончательное разрушение дворца Миноса в Кноссе тоже было следствием землетрясения. В то время на Крите, как, вероятно, и во всем эгейском мире, почиталось великое материнское божество. Наблюдение, что она была неспособна защитить свой дом от посягательств еще более могучей силы, возможно, способствовало тому, что ей пришлось освободить место мужскому божеству, и в таком случае бог вулканов первым претендовал на то, чтобы ее заменить. Да и Зевса всегда называли «сотрясающим Землю». Едва ли можно сомневаться, что в те темные времена происходила замена женских божеств мужскими богами (которые, быть может, первоначально были их сыновьями?). Особенно впечатляюща судьба Афины Паллады, которая, несомненно, была местной формой материнского божества, низведенного в результате религиозного переворота до дочери, лишенной собственной матери и отстраненной возложенной на нее девственностью от материнства.

которые затем были переселившимися израильтянами к своей доисторической эпохе. Ссылаясь на них, они словно утверждали свою оседлость и защищались от ненависти, преследующей чужеземных завоевателей. Дело приняло удачный оборот: бог Яхве всего лишь возвратил им то, чем когда-то владели их предки.

В более поздних добавлениях к библейскому тексту проявилось намерение избегать упоминаний о Кадесе. Местом основания религии окончательно стала божья гора Синай-Хорив. Мотив этого не вполне ясен; возможно, не хотели напоминать о влиянии Мадиана. Однако все более поздние искажения, особенно во времена так называемого Жреческого кодекса, служат другому намерению. Теперь уже не нужно было изменять сообщения о событиях в желательном направлении, ибо это происходило давно. Зато старались переместить заповеди и наставления современности в более ранние времена, обосновывать их, как правило, Моисеевым законодательством, чтобы вывести из него их притязания на святость и обязательность. Как бы ни хотелось таким способом фальсифицировать картину прошлого, этот метод не лишен определенного психологического основания. Он отражал тот факт, что за долгое время — от исхода из Египта до составления Эзрой и Неемией свода библейских текстов миновало около 800 лет — религия Яхве прошла путь обратного развития до совпадения, а то и до отождествления с первоначальной религией Моисея.

В этом — главный итог и роковое содержание истории еврейской религии.

7

Среди всех событий древности, которые в дальнейшем брались разрабатывать поэты, жрецы и летописцы, выделялось одно, о котором нужно было забыть по самым естественным и по-человечески понятным мотивам. Речь идет об убийстве великого вождя и освободителя Моисея, о котором Зеллин догадался по намекам, встречающимся у пророков. Построение Зеллина нельзя назвать фантастическим, оно довольно правдоподобно. Моисей, вышедший из школы Ихнатона, пользовался теми же методами, что и царь, он повелевал, навязывал народу свою веру[1]. Возможно, учение Моисея было еще

[1] В те времена едва ли был возможен другой способ влияния.

жестче, чем учение его наставника, ему не нужно было сохранять опору на бога солнца, школа Она для пришлого его народа не имела никакого значения. Моисея, как и Ихнатона, постигла судьба, которая ожидает всех просвещенных деспотов. Еврейский народ Моисея был столь же мало способен терпеть высоко одухотворенную религию, в том, что она предлагает, удовлетворение своих потребностей, как и египтяне Восемнадцатой династии. В обоих случаях произошло одно и то же, опекаемые и обиженные восстали и сбросили с себя бремя навязанной им религии. Но если покорные египтяне дожидались, пока судьба устранит священную персону фараона, то дикие семиты взяли судьбу в свои руки и убрали с дороги тирана[1].

Нельзя также утверждать, что сохранившийся библейский текст не подготавливает нас к такому концу Моисея. В сообщении о «странствиях в пустыне»[2], которое, возможно, относится к периоду правления Моисея, изображается череда серьезных мятежей против его власти, которые также — по приказанию Яхве — подавляются посредством кровавых кар. Можно легко себе представить, что однажды такое восстание закончилось иначе, чем этого желает текст. В тексте также рассказывается об отходе народа от новой религии, правда, в качестве эпизода. Это — история о золотом тельце, в которой благодаря ловкому повороту сокрушение скрижалей, которое надо понимать символически («он нарушил закон»), приписывается самому Моисею и объясняется его яростью и негодованием[3].

Пришло время, когда стали сожалеть об убийстве Моисея и пытаться об этом забыть. Наверное, это произошло во время встречи в Кадесе. Но когда исход приблизили к основанию религии в оазисе [в Кадесе] и объявив Моисея вместо другого человека [мадианитянина] тем, кто этому содействовал, то этим не только удовлетворили притязания людей Моисея, но и успешно отвергли доставлявший мучения факт его насильственного устранения. В действительности весьма ма-

---

[1] Действительно достойно внимания, как редко в тысячелетней египетской истории можно услышать о насильственном устранении или убийстве фараона. Сравнение, например, с ассирийской историей, должно усилить это удивление. Конечно, это может объясняться тем, что историография у египтян служила исключительно официальным целям.

[2] [Чис. 14, 33.]

[3] [Исх. 32, 19.]

ловероятно, чтобы Моисей мог принимать участие в событиях в Кадесе, даже если бы его жизнь не была оборвана.

Здесь мы должны попытаться прояснить временнóе соотношение этих событий. Мы отнесли исход из Египта к периоду после исчезновения Восемнадцатой династии (1350 год [до Р. Х.]). Он мог произойти тогда или несколько позже, ибо египетские летописцы отнесли последующие годы анархии к периоду правления Харемхаба, положившего ей конец и властвовавшего до 1315 года [до Р. Х.]. Следующую, но также единственную точку опоры для нашей хронологии дает стела [фараона] Мернептаха (1225–1215 [до Р. Х.]), прославляющая победу над Изираалем (Израилем) и опустошение его посевов (?). К сожалению, использование этой надписи сомнительно, ее можно считать доказательством того, что израильские племена уже тогда проживали в Ханаане[1]. Основываясь на надписи на этой стеле, Эд. Мейер справедливо заключает, что Мернептах не мог быть фараоном в период исхода, как это предполагалось до этого. Исход должен относиться к более раннему времени. Вопрос о фараоне в период исхода вообще нам кажется праздным. Тогда фараона попросту не было, потому что исход пришелся на междуцарствие. Однако обнаружение стелы Мернептаха не проливает света и на возможную дату объединения племен и принятия религии в Кадесе. Где-то между 1350 и 1215 годами — вот и все, что мы можем с уверенностью сказать. Как мы предполагаем, в рамках этого столетия исход очень близок к начальной дате, событие в Кадесе не слишком отдалено от конечной. Бóльшую часть промежутка времени мы хотели бы отнести к интервалу между двумя событиями. То есть нам требуется большее время, чтобы у репатриантов улеглись страсти после убийства Моисея, а влияние людей Моисея, левитов, стало довольно большим, как это предполагает компромисс в Кадесе. Два поколения, 60 лет, было бы для этого достаточно, но ничуть не меньше. Вывод из надписи на стеле Мернептаха оказывается для нас преждевременным, а поскольку мы знаем, что в нашем построении здесь одно предположение основано на другом, мы признаем, что эта дискуссия выявляет в нашей конструкции слабое место. К сожалению, все, что связано с поселением еврейского народа в Ханаане, очень неясно и запутано. Нам остается разве что допустить, что наимено-

[1] Ed. Meyer (1906, *222* и далее).

вание на израильской стеле не относится к племенам, судьбы которых мы пытались проследить и которые впоследствии соединились в народ Израиля. Ведь и название *хабиру = хебрэер* перешло на этот народ в амарнский период.

Когда бы ни произошло объединение племен в нацию благодаря принятию общей религии, для всемирной истории это легко могло бы остаться весьма незначительным актом. Новая религия могла быть сметена потоком событий, Яхве занял бы свое место в процессии бывших богов, которую увидел писатель Флобер[1], а все двенадцать племен его народа могли «пропасть», не только те десять, которые так долго разыскивались англосаксами. Бог Яхве, к которому мадианитянин Моисей привел новый народ, ни в каком отношении, вероятно, не был бы выдающейся личностью. Грубый, бездушный местный бог, жестокий и кровожадный, он обещал дать своим почитателям землю, « где течет молоко и мед »[2], и повелел истребить ее нынешних жителей «острием меча »[3]. Можно удивляться, что, несмотря на все переработки библейских повествований, в них осталось очень много такого, что выдает его первоначальную сущность. Нельзя даже быть уверенным в том, что его религия была подлинным монотеизмом, что она оспаривала божественную природу божеств других народов. Вероятно, достаточно было того, чтобы он был сильнее всех чужих богов. И если впоследствии все сложилось иначе, чем позволяло ожидать такое начало, то причину этого мы можем найти в одном-единственном факте. Части народа египетский Моисей дал другое, более одухотворенное представление о Боге, идею единого, вселенского божества, сколь милостивого, столь и всемогущего, отвергшего всякую магию и церемониал, провозгласившего высшей целью людей жить по правде и справедливости. Ибо какими бы неполными ни были наши сведения об этической стороне религии Атона, не может быть несущественным то, что Ихнатон в своих надписях постоянно называл себя «живущим в маате » (правде, справедливости)[4]. В историческом отно-

[1] [В «La tentation de Saint Antoine», часть V последнего варианта (1874).]

[2] Исх. 3, 8.

[3] Втор. 13, 15.

[4] Его гимны подчеркивают не только универсальность и неповторимость бога, но и его полную любви заботу о всех созданиях, призывают радоваться природе и наслаждаться ее красотой. Ср. Breasted (1934 [281–302]).

шении было не важно, что народ, вероятно, через короткое время отверг учение Моисея и устранил его самого. Об этом осталось *предание*, и его влияние распространялось, вначале, правда, лишь постепенно, в течение столетий, что и обещал сам Моисей. Бог Яхве добился незаслуженных почестей, когда в Кадесе на его счет записали освободительное деяние Моисея, но за эту узурпацию ему пришлось тяжело поплатиться. Тень Бога, чье место он занял, стала сильнее его, в конечном счете за его сущностью проявилась сущность Моисеева Бога. Никто не сомневается в том, что только идея этого другого Бога позволила народу Израиля вынести все удары судьбы и дожить до наших дней.

В конечной победе Моисеева Бога над Яхве уже невозможно установить вклад левитов. В свое время, когда был заключен компромисс в Кадесе, они вступились за Моисея, еще живо помня о господине, свитой и соратниками которого они были. В последующие столетия они слились с народом или со жречеством а главная обязанность жрецов стала состоять в том, чтобы разрабатывать ритуал и следить за его выполнением, кроме того, хранить священные записи и перерабатывать их в соответствии со своими намерениями. Но разве всякого рода жертвоприношения и церемониалы не были, в сущности, той самой магией и колдовством, которые безоговорочно отвергло давнее учение Моисея? И тут из гущи народа в непрерывном ряду стали выдвигаться мужи, уже не связанные своим происхождением с Моисеем, но охваченные великой и мощной традицией, постепенно усилившейся во тьме, и эти мужи, пророки, были теми, кто неустанно провозглашал давнее Моисеево учение: божество с презрением отвергает жертвоприношение и церемониал, оно требует только веры и жизни по правде и справедливости («маат»). Усилия пророков увенчались непреходящим успехом; учения, посредством которых они восстанавливали старое верование, стали постоянным содержанием иудейской религии. Большая честь для еврейского народа, что он смог сохранить такую традицию и выдвинуть мужей, сумевших ее озвучить, хотя толчок к этому был дан извне, великим чужеземцем.

Я не чувствовал бы себя уверенным в правильности этого изложения, если бы не мог сослаться на мнение других, знающих дело исследователей, рассматривающих значение Моисея для истории еврейской религии в этом же свете, даже если они

не признают его египетского происхождения. Так, например, Зеллин говорит: «Итак, перед нами подлинная религия Моисея, вера в одного нравственного Бога, которого он провозгласил, после того как вначале представил его как достояние небольшого круга людей в народе. Мы не вправе с самого начала ожидать, что встретим его в официальном культе, в религии жрецов, в веровании народа. С самого начала мы можем считаться лишь с тем, что то здесь, то там иногда вновь вспыхивает искра духовного пожара, когда-то разожженного им, что его идеи не умерли, а тут и там втихомолку влияли на веру и нравы, пока наконец раньше или позже вновь проявились с еще большей силой под воздействием особых переживаний или благодаря особенно захваченных их духом личностям и приобрели влияние на более широкие народные массы. Под этим углом зрения с самого начала надо рассматривать древнеизраильскую историю религии. Кто по религии, как она предстает перед нами по историческим данным в жизни народа первых пяти веков в Ханаане, захотел бы, скажем, реконструировать Моисееву религию, тот совершил бы грубейшую методическую ошибку». Еще определеннее выражается Фольц. Он полагает, что «возвышающееся до небес дело Моисея сначала понималось и осуществлялось лишь очень слабо и скудно, затем в течение столетий оно просачивалось все больше и больше и, наконец, в великих пророках нашло таким же образом настроенные умы, которые продолжили дело одиночки».

Этим я, пожалуй, подошел к завершению моей работы, которая должна была служить единственной цели — включить фигуру египетского Моисея в контекст еврейской истории. Выразим наш результат в виде самой краткой формулы: к известным двойственностям этой истории — *две* народные массы, соединившиеся для образования нации, *два* царства, на которые распадается эта нация, *два* имени Бога в библейских первоисточниках — мы добавляем две новых: *две* религии, одна из которых вытесняется другой, но позднее все же победоносно проявляется позади нее, *два* основателя религии с одним и тем же именем Моисей, которых мы должны различать. И все эти двойственности суть неизбежные следствия самой первой — того, что одна часть народа испытала переживание, которое следовало бы назвать крайне травматическим, тогда как другую оно миновало. Помимо этого есть очень многое, что нужно было бы обсудить, объяснить и утвердить. Только тогда, соб-

ственно говоря, можно было оправдать интерес к нашему чисто историческому исследованию. В чем состоит подлинная природа традиции и на чем основывается ее особая сила, почему невозможно отрицать личное влияние отдельных великих людей на всемирную историю, какое непростительное легкомыслие совершают, когда в грандиозном многообразии человеческой жизни хотят признавать только мотивы, происходящие от материальных потребностей, из каких источников черпают силу иные, особенно религиозные, идеи, которой они порабощают как людей, так и народы, — изучить все это на частном примере еврейской истории было бы заманчивой задачей. Такое продолжение моей работы присоединилось с рассуждениями, которые я изложил 25 лет назад в «Тотеме и табу» [1912–1913]. Но я уже не рассчитываю на свои силы, чтобы это осуществить.

3. МОИСЕЙ, ЕГО НАРОД И МОНОТЕИСТИЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

Предварительное замечание I

([*Вена*] *До марта 1938 года*)

С бесстрашием человека, которому нечего или почти нечего терять, я собираюсь во второй раз нарушить хорошо обоснованное решение и присовокупить к двум статьям о Моисее в «Имаго» (т. XXIII, выпуски 1 и 3) задержанную последнюю часть. Я завершил уверением: я знаю, что моих сил окажется для этого недостаточно, подразумевая, естественно, наступающее с преклонным возрастом ослабление творческих способностей[1], но имел в виду также и другое препятствие.

Мы живем в особенно необычное время. Мы с удивлением обнаруживаем, что прогресс заключил союз с варварством. В Советской России предпринята попытка улучшить жизненный уклад около ста миллионов угнетенных людей. Довольно смело было лишить их «опиума» религии и столь же мудро дать им разумную меру сексуальной свободы, но при этом

[1] Я не разделяю мнение моего ровесника, Бернарда Шоу, что люди совершили бы нечто правильное только в таком случае, если бы могли жить 300 лет. С увеличением продолжительности жизни ничего достигнуто не было бы, ибо нужно было бы в корне изменить многое другое в условиях жизни.

они подверглись жесточайшему гнету и лишились всякой возможности свободно мыслить. С такой же жестокостью итальянский народ приучают к порядку и чувству долга. Воспринимается как избавление от гнетущего беспокойства, когда на примере немецкого народа видишь, что возврат к чуть ли не доисторическому варварству может происходить и без опоры на какую-либо прогрессивную идею. Тем не менее получилось так, что сегодня консервативные демократии стали хранителями культурного прогресса и что, как ни странно, именно институт католической церкви выступает мощной защитой от распространения той опасности для культуры. Та самая церковь, которая доселе была неумолимым врагом свободомыслия и прогресса в познании истины!

Мы живем в католической стране под защитой этой церкви, не зная, как долго она продержится. Но пока она существует, мы, естественно, опасаемся что-либо делать, что должно вызвать враждебность церкви. Это не малодушие, а осторожность; новый враг, которому мы не желаем служить, опаснее старого, с которым мы уже научились ладить. Психоаналитическое исследование, которым мы занимаемся, и без того уже является предметом настороженного внимания со стороны католицизма. Не будем утверждать, что это несправедливо. Коль скоро наша работа ведет к результату, который сводит религию к неврозу человечества, а ее огромную власть объясняет тем же образом, что и невротическую навязчивость у отдельных наших больных, то мы уверены в том, что навлекаем на себя сильнейшее недовольство господствующих у нас сил. Дело не в том, что мы можем сказать что-то новое, то, чего мы не высказывали достаточно ясно еще четверть века назад[1], а с тех пор это было забыто, но не может остаться без последствий, если мы повторим это сегодня и поясним на крайне важном для всех вероисповеданий примере. Вероятно, это привело бы к тому, что нам было бы запрещено заниматься психоанализом. Ведь такие насильственные методы подавления отнюдь не чужды церкви, когда же и другие пользуются ими, то это скорее воспринимается ею как покушение на свои привилегии. Но психоанализ, повсеместно распространившийся в течение моей долгой жизни, по-прежнему не имеет приюта, который был бы для него более ценным, чем город, где он родился и вырос.

[1] [В работе «Тотем и табу» (1912–1913).]

Я не только думаю, а знаю, что от публикации последней части моего научного трактата о Моисее меня удерживает это другое препятствие, внешняя опасность. Я предпринял еще одну попытку устранить эту трудность, сказав себе, что в основе тревоги лежит переоценка своей личной значимости. Вероятно, руководящим инстанциям совершенно безразлично, что я собираюсь писать о Моисее и происхождении монотеистической религии. Но я не уверен в своей оценке. Гораздо более возможным кажется мне, что злоба и жажда сенсации возместят то значение, которого мне недостает в оценке современников. Поэтому я не стану обнародовать эту работу, но это не помешает мне ее написать. Тем более что однажды, два года назад, я ее уже написал[1], так что я должен ее просто поправить и присоединить к двум предыдущим статьям. Затем она будет, наверное, храниться в укромном месте, пока однажды не наступит время, когда она сможет безопасно появиться на свет или пока кто-то другой, пришедший к тем же выводам и мнениям, не скажет: «Некогда, в темные времена, был некто, рассуждавший так же, как ты».

Предварительное замечание II

([*Лондон*] *Июнь 1938 года*)

Совершенно особые трудности, которые обременяли меня при написании этого очерка, связанного с личностью Моисея — внутренние сомнения, а также внешние помехи, — привели к тому, что эта третья, завершающая статья начинается с двух разных предисловий, которые противоречат друг другу, более того, друг друга исключают. Ибо за короткий промежуток времени между ними внешние обстоятельства автора существенно изменились. Я жил тогда под защитой католической церкви и боялся, что из-за своей публикации потеряю эту защиту и вызову запрет на работу для приверженцев и последователей психоанализа в Австрии. Затем внезапно грянуло немецкое нашествие; католицизм оказался, говоря словами Библии, «колеблющейся тростинкой». Будучи уверенным в том, что теперь меня будут преследовать не только из-за моего образа мыслей, но и из-за моей «расы», я с

[1] [В действительности Фрейд, по-видимому, впервые написал эту статью в 1934 году, то есть за *четыре* года до этого, тогда как в 1936 году он подверг ее первой существенной переработке.]

многочисленными друзьями покинул город, который с раннего детства, на протяжении 78 лет был моей родиной.

Я нашел самый радушный прием в прекрасной, свободной, благородной Англии. Здесь теперь я живу, желанный гость, рад тому, что избавился от того гнета и что снова могу говорить и писать — чуть было не сказал: думать, — как хочу или должен. Я отваживаюсь представить общественности последнюю часть моего труда.

Больше нет внешних помех или по меньшей мере таких, которых можно было бы страшиться. За несколько недель моего пребывания здесь я получил множество приветствий от друзей, обрадованных моим появлением в Англии, от незнакомых людей, более того, от посторонних, которые всего лишь хотели выразить свое удовлетворение тем, что здесь я обрел свободу и безопасность. К этому добавились в поразительном для иностранца количестве письма иного рода, пекущиеся о спасении моей души, указывающие мне путь к Христу и желавшие просветить меня относительно будущего для Израиля.

Добрые люди, писавшие так, не могли знать многого обо мне, но я ожидаю, что, когда эта работа о Моисее благодаря переводу станет известной среди моих новых соотечественников, также и у многих из них я утрачу симпатии, которые они сейчас ко мне проявляют.

Политический переворот и смена местожительства не смогли ничего изменить во внутренних трудностях. Как и прежде, я чувствую себя неуверенно перед лицом своей собственной работы, мне недостает сознания единства и целостности, которые должны существовать между автором и его произведением. Не скажу, что у меня нет убежденности в правильности результата. Ее я приобрел еще четверть века назад, когда в 1912 году писал «Тотем и табу», и с тех пор она только усилилась. С тех пор я уже больше не сомневался, что религиозные феномены можно понять лишь по образцу знакомых нам невротических симптомов у индивида, как возвращение давно забытых важных процессов в ранней истории человеческой семьи, что своим навязчивым характером они обязаны именно такому происхождению и, следовательно, воздействуют на людей благодаря той *исторической* истине, которую они в себе содержат. Моя неуверенность появляется лишь только тогда, когда я спрашиваю себя, удалось ли мне доказать эти положения на выбранном здесь примере

иудейского монотеизма. Моей критике эта работа, отталкивающаяся от человека по имени Моисей, кажется танцовщицей, балансирующей на цыпочках. Если бы я не мог опереться на аналитическое толкование мифа о подкидыше, а отсюда перейти к предположению Зеллина о кончине Моисея, весь этот очерк, наверное, остался бы ненаписанным. Тем не менее жребий брошен.

Начну с того, что подытожу результаты моего второго, чисто исторического очерка о Моисее. Они не будут подвергаться здесь никакой новой критике, ибо создают предпосылку для психологических рассуждений, которые с них начинаются и постоянно к ним возвращаются.

А. ИСÒОРИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА

Итак, исторический фон событий, приковавших наше внимание, следующий: в результате завоеваний Восемнадцатой династии Египет стал мировой империей. Новый империализм выражается в развитии религиозных представлений — если не всего народа, то все же его господствующего и духовно активного верхнего слоя. Под влиянием жрецов бога Солнца в Оне (Гелиополь), возможно, усиленным импульсами из Азии, возникает идея универсального бога Атона, уже не ограниченного одной страной и одним народом. В лице юного Аменхотепа IV к власти приходит фараон, не знающий высшей цели, чем развитие этой идеи бога. Религию Атона он возводит в ранг государственной религии, благодаря ему универсальный бог становится *единственным* богом; все остальное, что рассказывают о других божествах, — обман и ложь. Со всей непреклонностью он противостоит всем искушениям магического мышления, отвергает особенно дорогую для египтянина иллюзию жизни после смерти. Удивительным образом предвосхитив более позднее научное знание, он усматривает в энергии солнечного излучения источник всей жизни на земле и почитает ее как символ силы своего бога. Он упивается своей радостью от сотворения и своей жизни в маате (в истине и справедливости).

Это первый и, возможно, самый яркий пример монотеистической религии в истории человечества; более глубокое понимание исторических и психологических условий ее возникновения имело бы огромную ценность. Но кто-то позаботился о том, чтобы до нас дошло не слишком много сведений

о религии Атона. Уже при жизни слабосильных последователей Ихнатона все, что им было создано, оказалось разрушенным. Месть подавленного им жречества обрушилась теперь на память о нем, религия Атона была упразднена, столица фараона, заклейменного как нечестивец, разрушена и разграблена. Около 1350 года до Р. Х. Восемнадцатая династия угасла; после некоторого периода анархии полководец Харемхаб, правивший до 1315 года, восстановил порядок. Реформа Ихнатона казалась эпизодом, обреченным на забвение.

Это все, что установлено исторически, а с этого места — наше гипотетическое продолжение. Среди людей, приближенных к Ихнатону, был человек, которого, возможно, звали Тотмес, как и многих других в те времена[1]; имя здесь большого значения не имеет, важно лишь то, что его вторая составная часть была *мозе*. Он занимал высокий пост и был ревностным приверженцем религии Атона, но в противоположность мечтательному царю — энергичным и страстным. Для этого человека смерть Ихнатона и упразднение его религии означали крах всех надежд. Он мог продолжать жить в Египте лишь как изгой или как отщепенец. Возможно, будучи наместником пограничной провинции, он соприкасался с семитским племенем, которое там поселилось несколько поколений назад. Разочарованный и одинокий, он обратился к этим чужеземцам, пытаясь найти у них возмещение своих потерь. Он избрал их своим народом, попытался осуществить на них свои идеалы. После того как в сопровождении своей свиты он покинул с ними Египет, он освятил их знаком обрезания, дал им законы, познакомил их с религией Атона, только что отвергнутой египтянами. Возможно, предписания, которые этот человек Моисей дал своим евреям, были еще жестче, чем предписания его повелителя и учителя Ихнатона, возможно, он отказался также и от опоры на бога солнца в Оне, которого тот еще почитал.

Исход из Египта мы должны отнести к периоду междуцарствия после 1350 года. Последующие промежутки времени вплоть до завладения землей Ханаан особенно смутны. Из темноты, которую здесь оставило или, скорее, создало библейское повествование, историография наших дней сумела выудить два факта. Первый, открытый Эрнстом Зеллином,

---

[1] Так звали, к примеру, и скульптора, чья мастерская была найдена в Тель-эль-Амарне.

состоит в том, что евреи, которых даже Библия характеризует как упрямых и строптивых в отношении своего законодателя и вождя, однажды взбунтовались против него, убили его и отвергли, как ранее египтяне, навязанную им религию Атона, Второй факт, доказанный Эд. Мейером, состоит в том, что эти вернувшиеся из Египта евреи впоследствии объединились с другими близкородственными племенами в землях между Палестиной, Синайским полуостровом и Аравией и что там в богатой источниками местности Кадес под влиянием арабских мадианитян приняли новую религию, почитание бога вулканов Яхве. Вскоре после этого они были готовы в качестве завоевателей вторгнуться в Ханаан.

Временные отношения двух этих событий друг с другом и исходом весьма неопределенные. Ближайшую историческую отправную точку дает стела фараона Мернептаха (до 1215 года), где в сообщении о военных походах в Сирию и Палестину среди побежденных указывается «Израиль». Если дату на этой стеле принять за *terminus ad quem*, то на весь период, начиная с исхода, остается около ста лет (после 1350 и до 1215 года). Возможно, однако, что название «Израиль» еще не относится к племенам, судьбу которых мы прослеживаем, и что в действительности мы располагаем более продолжительным отрезком времени. Заселение будущим еврейским народом Ханаана, несомненно, не было быстро произошедшим завоеванием; это был процесс, осуществлявшийся поэтапно и растянувшийся на долгое время. Если отрешиться от ограничений стелы Мернептаха, то мы можем для удобства принять человеческий век (30 лет) за эпоху Моисея[1], в таком случае должно было пройти по меньшей мере два поколения, но, вероятно, больше до объединения в Кадесе[2]; интервал между Кадесом и отправлением в Ханаан должен быть очень коротким; еврейское предание, как я показал в предыдущей статье, имело веские основания сократить интервал между исходом и основанием религии в Кадесе; мы в своем изложении заинтересованы в обратном.

Но все это еще история, попытка заполнить пробелы нашего знания, отчасти повторение второй статьи в «Имаго». Нас

[1] Это соответствовало бы 40-летним странствованиям по пустыне в библейском тексте.

[2] Таким образом, около 1350(40)–1320(10) — Моисей; 1260 или, скорее, позже — Кадес, стела Мернептаха — до 1215 года.

интересует судьба Моисея и его учений, которым лишь внешне был положен конец бунтом евреев. Из сообщения Яхвиста, записанного около 1000 года, но, несомненно, опиравшегося на более ранние фиксации[1], мы узнали, что вместе с объединением и основанием религии в Кадесе был достигнут компромисс, в котором по-прежнему хорошо различимы обе части. Одной стороне важно было лишь отвергнуть новизну и чуждость Бога Яхве и подкрепить его притязания на преданность народа, другая не хотела оставить дорогие ей воспоминания об освобождении из Египта и о величественном образе вождя Моисея, и ей также удалось поместить в новом изложении предыстории как факты, так и человека, во всяком случае сохранить внешний признак религии Моисея, обрезание, и, возможно, добиться определенных ограничений в употреблении имени нового бога. Мы говорили, что представителями этих требований были потомки людей Моисея, левиты, отдаленные лишь несколькими поколениями от современников и соотечественников Моисея и еще связанные живыми воспоминаниями о его жизни. Поэтически приукрашенные описания, которые мы приписываем Яхвисту и его более позднему конкуренту, Элогисту, подобны надгробным сооружениям, под которыми, так сказать, должны были обрести свой вечный покой истинные сведения о тех ранних событиях, о сущности религии Моисея и о насильственном устранении великого человека, — знание, которого лишены последующие поколения. И если мы правильно разгадали события, то в них дальше нет ничего загадочного; но они вполне могли бы означать окончательное завершение Моисеева эпизода в истории еврейского народа.

Удивительно, что это не так, что сильнейшие воздействия того переживания народа проявились только позднее и в течение многих столетий постепенно пробивали себе дорогу в действительность. Маловероятно, чтобы Бог Яхве по характеру существенно отличался от богов соседних народов и племен; хотя он с ними и враждовал, как ссорились между собой сами народы, но можно предположить, что почитателю Яхве тех времен так же мало приходило в голову отрицать существование богов Ханаана, Моава, Амалека и т. д., как и существование веривших в них народов.

---

[1] [Само собой разумеется, слово «фиксации» не употребляется здесь в обычном психоаналитическом смысле, а обозначает запись преданий.]

Монотеистическая идея, вспыхнувшая благодаря Ихнатону, снова была затемнена и еще долгое время должна была оставаться во тьме. Находки на острове Элефантин, прямо перед первым порогом Нила, доставили поразительные сведения, что там на протяжении столетий существовала оседлая военная колония евреев, в храме которых наряду с главным богом Йахве поклонялись двум женским божествам, одно из которых звали Анат-Йахве. Правда, эти евреи были отрезаны от родины и не прошли вместе с ней религиозного развития; сведения о новых культовых предписаниях Иерусалима они получали от персидского правительства (V век [до Р. Х.])[1]. Возвращаясь к более давним временам, мы можем сказать, что Бог Яхве определенно не имел никакого сходства с Моисеевым богом. Атон был пацифистом, как и его представитель на земле, в сущности, его прототип, фараон Ихнатон, который праздно взирал, как разваливалась созданная его предками мировая империя. Народу, который собирался насильственно завладеть новыми поселениями, несомненно, Яхве подходил больше. И вообще все, что было достойно почитания в Моисеевом боге, выходило за пределы понимания примитивной массы.

Я уже упоминал — и при этом охотно сослался на согласие с другими авторами, — что основным фактом развития иудейской религии была утрата с течением времени Богом Яхве своих собственных качеств и приобретение все большего сходства со старым богом Моисея, Атоном. Хотя оставались различия, которые на первый взгляд можно было бы расценить как существенные, их все-таки можно легко объяснить. Атон начал господствовать в Египте в счастливый период спокойствия, и даже когда империя пошатнулась, его почитатели могли отвлечься от забот и продолжали прославлять его творения и наслаждаться ими.

Еврейскому народу судьба принесла ряд тяжких испытаний и болезненных переживаний, его бог стал суров и строг, чуть ли не мрачен. Он сохранил свойство универсального бога, управляющего всеми странами и народами, но тот факт, что его почитание распространилось от египтян на евреев нашел свое отражение в дополнении, что евреи — избранный им народ, чьи особые обязанности в конце концов будут по-особо-

[1] *Auerbach*, т. 2 (1936).

му вознаграждены. Наверное, народу оказалось нелегко соединить веру в предпочтение со стороны своего всемогущего бога с горестными переживаниями своей несчастной судьбы. Но они не пришли в замешательство, они усилили свое чувство вины, чтобы подавить свое сомнение в боге, и, возможно, в конце концов сослались на «неисповедимую волю бога», как это еще и сегодня делают набожные люди. Если они и изумлялись тому, что он насылает на них все новых насильников — ассирийцев, вавилонян, персов, — которые их порабощали и истязали, то все же видели его силу в том, что все эти злые враги сами были повержены, а их государства исчезли.

В конечном счете этот более поздний еврейский Бог стал равным старому Моисееву Богу по трем важным пунктам. Первый и самый важный состоит в том, что он действительно признавался единственным Богом, рядом с которым другой был немыслим. Монотеизм Ихнатона был воспринят всерьез всем народом, более того, этот народ настолько привязался к этой идее, что она стала основным содержанием его духовной жизни и не оставила ему никаких других интересов. В этом пункте народ и ставшее в нем господствующим жречество были едины, но пока деятельность жрецов исчерпывалась созданием церемониала для его почитания, они оказались в противоречии с сильными течениями в народе, стремившимися возродить два других учения Моисея о своем Боге. Голоса пророков без устали возвещали, что Бог с презрением отвергает церемониал и жертвоприношение и требует только, чтобы в него верили и жили в истине и справедливости. И когда они превозносили простоту и святость жизни в пустыне, то, несомненно, находились под влиянием идеалов Моисея.

Самое время поднять вопрос, нужно ли вообще обращаться к влиянию Моисея на окончательное формирование иудаистского представления о Боге, не достаточно ли будет предположения о спонтанном развитии к более высокой духовности в охватывающей столетия культурной жизни. Об этой возможности объяснения, которая положила бы конец всем нашим гаданиям, можно сказать две вещи. Во-первых, это ничего не объясняет. Те же условия привели, несомненно, в высшей степени одаренный греческий народ не к монотеизму, а к ослаблению политеистической религии и к появлению философского мышления. В Египте монотеизм возник, насколько мы это понимаем, как побочный продукт империа-

лизма, Бог был отражением фараона, безгранично управлявшего великой мировой империей. Не были ли у евреев политические условия крайне неблагоприятными для дальнейшего развития от идеи обособленного народного Бога к идее универсального властелина мира и каким образом эта крохотная и слабая нация осмелилась себя выдавать за привилегированного любимца великого Господа? Таким образом, вопрос о происхождении монотеизма у евреев остался бы без ответа или можно было бы удовлетвориться привычным ответом, что именно так и проявился особый религиозный гений этого народа. Но, как известно, гений непостижим и безответствен, а потому не следует обращаться к подобному объяснению, пока не оказалось несостоятельным любое другое решение[1].

Далее мы наталкиваемся на тот факт, что иудейское повествование и историография сами указывают нам путь, со всей решительностью утверждая, на этот раз не противореча самим себе, что идея одного-единственного Бога была дарована народу Моисеем. Если и есть возражение против правдоподобия этого уверения, то оно заключается в том, что жреческая переработка имеющегося у нас текста, очевидно, слишком многое сводит к Моисею. Наставления, равно как и ритуальные предписания, которые, несомненно, относятся к более поздним временам, выдаются за Моисеевы заветы с явным намерением завоевать для них авторитет. Это, конечно, для нас повод для подозрения, но недостаточно для опровержения. Ибо более глубокий мотив такого преувеличения очевиден. Описание жрецов хочет создать континуум между их современностью и ранним периодом, когда жил Моисей, оно хочет отрицать именно то, что мы охарактеризовали как наиболее бросающийся в глаза факт в истории иудейской религии, что между законоположением Моисея и более поздней иудейской религией зияет брешь, которая вначале заполнялась служением Яхве и была постепенно замазана только позднее. Оно всеми средствами оспаривает этот процесс, хотя его историческая достоверность безоговорочно установлена, поскольку даже при особой обработке, которой подвергся библейский текст, сохранилось множество

[1] Это же соображение относится также к удивительному случаю Уильяма Шекспира из Стратфорда. Фрейд был склонен считать, что «Шекспир» — это псевдоним графа Оксфордского, Эдуарда де Вере. Ср. его речь во франкфуртском доме Гёте.

данных, его подтверждающих. Жреческая переработка пыталась здесь добиться того же, что и та искажающая тенденция, сделавшая нового Бога Яхве Богом отцов. Если мы примем в расчет этот мотив Жреческого кодекса, то нам будет трудно не поверить утверждению, что действительно сам Моисей преподнес своим иудеям монотеистическую идею. Нашего согласия добиться тем проще из-за того, что мы можем сказать, откуда эта идея пришла к Моисею, чего иудейские жрецы, конечно, уже не знали.

Здесь кто-нибудь мог бы поднять вопрос: что мы имеем от того, что выводим еврейский монотеизм из египетского? Благодаря этому проблема лишь чуть-чуть сдвинулась с места; о происхождении монотеистической идеи мы большего не узнали. Ответ таков: это вопрос не выигрыша, а исследования. И, быть может, узнав о действительном ходе событий, мы при этом поймем что-то еще.

Б. ЛАТЕНТНЫЙ ПЕРИОД И ПРЕДАНИЕ

Итак, мы сознаемся в вере, что идея одного-единственного Бога, а также отвержение магически воздействующего церемониала и подчеркивание этического требования в своем имени фактически были учениями Моисея, которые вначале не нашли отклика, но по прошествии долгого времени стали оказывать свое действие и в конце концов навсегда утвердились. Как объяснить такой запоздалый эффект и где мы сталкиваемся с аналогичными феноменами?

Первое, что приходит в голову: их нередко можно обнаружить в самых разных областях и они возникают, вероятно, различными — более или менее легко понятными — способами. Возьмем для примера судьбу новой научной теории, скажем, дарвиновского учения об эволюции. Вначале она встречает ожесточенный отпор, на протяжении десятилетий бурно оспаривается, но требуется не более одного поколения, чтобы признать ее большим шагом вперед в достижении истины. Сам Дарвин удостаивается чести захоронения или установления кенотафа[1] в Вестминстере. Такой случай мало что позволяет нам разгадать. Новая правда вызвала аффективное сопротивление, оно может проявляться в виде аргументов, с помощью которых можно оспорить доказательства, под-

[1] Надгробный памятник. — *Прим. переводчика.*

тверждающее нежелательную теорию, борьба мнений занимает определенное время, с самого начала существуют сторонники и противники, число и вескость первых постоянно растут, и в конце концов они берут верх; на протяжении всего периода борьбы никогда не забывалось, о чем идет речь. Мы вряд ли удивляемся тому, что весь ход событий потребовал долгого времени, но, вероятно, недостаточно отдаем себе отчет в том, что имеем дело с процессом массовой психологии.

Не составляет труда найти полную аналогию этому процессу в душевной жизни отдельного человека. Таков был бы случай, когда кто-нибудь узнает что-то новое, что на основе определенных доказательств должен принять как истину, но что противоречит иным из его желаний и задевает некоторые из ценных для него убеждений. Тогда он будет колебаться, искать доводы, с помощью которых он сможет усомниться в новом, и какое-то время будет бороться с самим собой, пока в конце не признается: «Все-таки это так, хотя мне нелегко это принять, хотя мне неприятно в это поверить». Из этого мы лишь узнаем, что понадобилось какое-то время, прежде чем рассудочная работа Я преодолела возражения, которые поддерживаются сильными аффективными катексисами. Сходство между этим случаем и тем, что мы стремимся понять, не очень-то велико.

Следующий пример, к которому мы обратимся, казалось бы, имеет еще меньше общего с нашей проблемой. Бывает так, что человек внешне невредимым покидает место, где он пережил ужасный несчастный случай, например, столкновение поездов. Однако в течение следующих недель у него развивается ряд тяжелых психических и двигательных симптомов, которые можно вывести только из его шока, того потрясения или из того, что тогда оказало воздействие. Теперь у него развивается «травматический невроз». Это совершенно непонятный, то есть новый факт. Время, прошедшее между несчастным случаем и первым появлением симптомов, называют «инкубационный период» с прозрачным намеком на патологию инфекционных болезней. Впоследствии нам должно броситься в глаза, что, несмотря на фундаментальное различие обоих случаев, между проблемой травматического невроза и проблемой иудейского монотеизма существует соответствие в одном пункте. А именно в особенности, которую можно было бы назвать *латентностью*. Ведь согласно нашему обосно-

ванному предположению, в истории иудейской религии после отказа от религии Моисея, имеется долгий период, в котором не ощущается ничего от монотеистической идеи, отвержения церемониала и усиленного подчеркивания этической стороны. Таким образом, мы становимся подготовленными к возможности того, что решение нашей проблемы надо искать в особой психологической ситуации.

Мы уже неоднократно изображали, что случилось в Кадесе, когда две части будущего еврейского народа собрались для принятия новой религии. Со стороны тех, кто побывал в Египте, воспоминания об исходе и образе Моисея по-прежнему были настолько сильны и живы, что требовали включения в рассказ о древних временах. Возможно, это были внуки людей, знавших самого Моисея, а некоторые из них по-прежнему ощущали себя египтянами и носили египетские имена. Но у них были веские мотивы вытеснить воспоминание о судьбе, уготованной их вождю и законодателю. Для других самым важным было намерение прославить нового бога и оспорить его чужеземное происхождение. Обе стороны были одинаково заинтересованы в отрицании того факта, что раньше у них существовала другая религия, имевшая свое содержание. Так оказался достигнут тот первый компромисс, который, вероятно, вскоре был письменно зафиксирован; люди из Египта принесли с собой письменность и стремление к историографии, но должно было пройти еще много времени, чтобы историография признала, что она обязана быть неумолимо правдивой. Вначале она не гнушалась оформлять свои сообщения в соответствии со своими потребностями и тенденциями, как будто понятие фальсификации ей было пока неизвестно. Вследствие этого могло возникнуть противоречие между письменной фиксацией и устной передачей этого же материала, *преданием*. То, что было опущено или изменено в записи, вполне могло остаться неприкосновенным в предании. Предание дополняло и в то же время противоречило историографии. Оно было меньше подвержено влиянию искажающих тенденций, а в некоторых частях, возможно, и полностью избавлено от него и поэтому могло быть более правдивым, чем письменно зафиксированный рассказ. Но его достоверность страдала из-за того, что оно было изменчивей и неопределенней, чем запись, подвергалось разнообразным изменениям и искажениям, когда посредством устного сооб-

щения передавалось от одного поколения другому. Такое предание могло иметь различные судьбы. Скорее всего мы должны были бы ожидать, что оно окажется уничтоженным записью, не сумеет отстоять себя рядом с ней, станет все более расплывчатым и в конце концов будет предано забвению. Но возможны и другие судьбы; одна из них заключается в том, что предание само оканчивается фиксацией в письменном виде, а еще о других мы поговорим в дальнейшем.

Для феномена латентности в истории иудейской религии, который нас занимает, тут имеется следующее объяснение: факты и содержания, намеренно отвергнутые официальной, так сказать, историографией, в действительности никуда не пропали. Сведения о них продолжали жить в преданиях, сохранившихся в народе. По уверению Зеллина, даже о кончине Моисея имелось предание, полностью противоречившее официальному изображению и бывшее гораздо ближе к истине. То же самое, мы вправе предположить, относилось и к другому, что, видимо, нашло гибель одновременно с Моисеем, к иным содержаниям Мосеевой религии, которые были неприемлемы для подавляющего большинства его современников.

Но удивительный факт, на который мы здесь наталкиваемся, состоит в том, что эти предания, вместо того чтобы со временем ослабевать, в течение столетий становились все мощнее, проникли в более поздние переработки официального донесения и в конце концов оказались достаточно сильными, чтобы решающим образом повлиять на мысли и поступки народа. Какие условия сделали возможным такой исход, — это нам пока неизвестно.

Этот факт столь удивителен, что мы чувствуем себя вправе обратиться к нему еще раз. В нем заключено решение нашей проблемы. Еврейский народ отверг принесенную ему Моисеем религию Атона и перешел к почитанию другого бога, который мало чем отличался от Балу[1] соседних народов. Всем последующим тенденциям не удалось скрыть этот постыдное обстоятельство. Однако религия Моисея не исчезла бесследно, о ней сохранилось своего рода воспоминание, возможно, завуалированное и искаженное предание. И это предание великого прошлого, словно продолжая действовать из-за ку-

[1] Местные божества.

лис, постепенно приобретало все большую власть над умами и наконец добилось превращения Бога Яхве в Моисеева Бога и пробудило к жизни введенную много столетий назад, а затем оставленную религию Моисея. То, что забытое предание оказало столь мощное воздействие на душевную жизнь народа, отнюдь не является знакомым для нас представлением. Тут находимся здесь в области массовой психологии, в которой не чувствуем себя как дома. Мы выискиваем аналогии, факты сходной по меньшей мере природы, пусть и в других областях. Мы полагаем, что такие найдутся.

Во времена, когда у евреев подготавливалось возвращение Моисеевой религии, греческий народ имел в своем распоряжении богатейшую сокровищницу передававшихся из поколения в поколение легенд и мифов о героях. Считается, что в IX или X веке [до Р. Х.] появились оба гомеровских эпоса, заимствовавших свой материал из этого эпического цикла. С позиции наших сегодняшних психологических знаний можно было бы задолго до Шлимана и Эванса поднять вопрос: откуда греки взяли весь материал сказаний, который Гомер и великие аттические драматурги переработали в своих великих творениях? Ответ должен был бы гласить: вероятно, этот народ в своей предыстории пережил период внешнего блеска и расцвета культуры, который сошел на нет в исторической катастрофе и о котором в этих сказаниях сохранилось туманное предание. Археологическое исследование наших дней подтвердило затем это предположение, которое в те времена, несомненно, было бы объявлено слишком смелым. Оно обнаружило свидетельства величественной минойско-микенской культуры, которая пришла к концу на греческом материке, вероятно, еще до 1250 года до Р. Х. У греческих историков более позднего времени указания на нее почти не встречаются. Разве только упоминание, что было время, когда жители острова Крита господствовали на море, имени царя Миноса и его дворца, лабиринта; и это все, ничего другого, кроме преданий, подхваченных поэтами, от нее не осталось.

Стали известны народные эпосы и у других народов, у немцев, индусов, финнов. Литературоведам надлежит исследовать, можно ли допустить те же условия их возникновения, что и в случае греков. Я полагаю, что это исследование принесет положительный результат. Условие, которое мы обнаруживаем, таково: часть предыстории непосредственно

после этого должна была казаться содержательной, значительной и величественной, возможно, всегда героической, но она остается так далеко позади, относится к столь отдаленным временам, что более поздним поколениям сведения о ней дает лишь неясное и неполное предание. Люди удивлялись тому, что эпос как род искусства вымер в более поздние времена. Возможно, объяснение заключается в том, что его условия больше не создавались. Старый материал был израсходован, а для всех последующих событий место предания заняла историография. Самые великие героические подвиги наших дней неспособны инспирировать эпос, впрочем, еще Александр Великий имел право посетовать, что ему не найти Гомера.

Давно прошедшие времена обладают большой, зачастую загадочной притягательностью для фантазии людей. Всякий раз, когда они не удовлетворены своим настоящим — а это случается довольно часто, — они возвращаются в прошлое и надеются на этот раз суметь оправдать никогда не угасающую мечту о Золотом веке[1]. Вероятно, они по-прежнему находятся под волшебными чарами своего детства, которое в их небеспристрастной памяти отражается как время безмятежного блаженства. Если же теперь о прошлом имеются лишь неполные и расплывчатые воспоминания, которые мы называем преданием, то это является для художника особенным раздражителем, ибо в таком случае он получает возможность заполнять пробелы памяти по прихоти своей фантазии и скомпоновать картину времени, которую он хочет репродуцировать, в соответствии со своими намерениями. Можно было бы даже сказать, что чем неопределеннее стало предание, тем пригоднее оно становится для поэта. Поэтому мы не должны удивляться значению предания для поэзии, а аналогия с обусловленностью эпоса сделает нас более склонными к удивительному предположению, что у евреев имелось предание о Моисее, которое преобразовало служение Яхве в духе старой религии Моисея. Но в остальном оба случая существенно различаются. Там результат — поэтическое произведение,

[1] Эту ситуацию Маколей положил в основу своих «Lays of Ancient Rome». В них он выступает в роли певца, огорченного пустыми распрями современников и напоминающего своим слушателям о духе самопожертвования, согласии и патриотизме предков.

здесь — религия, и относительно последней мы предположили, что под влиянием предания она была воспроизведена с точностью, эквивалент которой мы, разумеется, не можем указать в случае эпоса. Таким образом, от нашей проблемы остается еще достаточно, чтобы оправдать потребность в более подходящих аналогиях.

В. АНАЛОГИЯ

Единственная удовлетворительная аналогия с удивительным процессом, который мы обнаружили в истории иудейской религии, содержится в далекой, казалось бы, от нее области; но она очень полная, приближается к тождественности. Там нам снова встречается феномен латентности, возникновение непонятных, требующих объяснения явлений и условие раннего, впоследствии забытого переживания. И точно так же свойство принуждения, которое навязывается психике, одолевая логическое мышление, черта, которая не учитывалась, например, при возникновении эпоса.

Эта аналогия встречается в психопатологии при возникновении человеческих неврозов, то есть в области, принадлежащей психологии индивида, тогда как религиозные феномены, разумеется, следует причислить к психологии масс. Как потом выяснится, эта аналогия не столь поразительна, как можно было бы подумать вначале, более того, скорее она соответствует постулату.

Пережитые в раннем возрасте, впоследствии забытые впечатления, которым мы придаем столь большое значение в этиологии неврозов, мы называем *травмами*. Пожалуй, остается открытым вопрос, правомерно ли этиологию неврозов в целом рассматривать как травматическую. Напрашивающееся возражение против этого состоит в том, что не во всех случаях из ранней истории невротического индивида можно выделить очевидную травму. Зачастую приходится себе скромно сказать, что нет ничего, кроме чрезвычайной, аномальной реакции на события и требования, которые касаются всех индивидов и которые перерабатываются ими и разрешаются другим способом, который можно назвать нормальным. Там, где для объяснения в распоряжении не имеется ничего иного, кроме наследственных и конституциональных предрасположений, естественным образом возникает искушение сказать, что невроз не приобретается, а развивается.

Однако в этой связи можно выделить два момента. Первый состоит в том, что возникновение невроза всегда и везде восходит к очень ранним впечатлениям детства[1]. Во-вторых, действительно имеются случаи, которые обозначают как «травматические», поскольку воздействия, несомненно, восходят к одному или нескольким сильным впечатлениям этого раннего времени, которые не разрешились нормальным образом, а потому мы склонны считать, что, не случись этих переживаний, то и не возник бы невроз. Для наших целей будет достаточно, если мы ограничим искомую аналогию только этими травматическими происшествиями. Однако пропасть между обеими группами [случаев] не кажется непреодолимой. Вполне возможно объединить оба этиологических условия в одном объяснении; все сводится лишь к тому, что понимать под травматическим. Если можно предположить, что переживание приобретает травматический характер только вследствие некоего количественного фактора, то есть что во всех случаях, когда переживание вызывает необычные, патологические реакции, повинен избыток, то можно легко прийти к выводу, что нечто воздействующее как травма при одной конституции при другой конституции такого воздействия не имело бы. В таком случае появляется представление о скользящем, так называемом *дополнительном ряде*, в котором сходятся два фактора, давая этиологический результат, дефицит одного уравновешивается избытком другого, в целом же происходит взаимодействие того и другого, и только на обоих концах ряда речь может идти о простой обусловленности. После этого рассуждения различие между травматической и нетравматической этиологией можно оставить в стороне как несущественную для искомой аналогии.

Пожалуй, несмотря на опасность повторения, будет целесообразно сопоставить здесь факты, содержащие важную для нас аналогию. Они таковы: в нашем исследовании оказалось, что то, что мы называем феноменами (симптома) невроза, является последствием определенных переживаний и впечатлений, которые мы именно поэтому признаем этиологическими травмами. Перед нами стоят теперь две задачи:

[1] Так что бессмысленно утверждать, что человек занимается психоанализом, если он исключает из исследования и не принимает во внимание эти давние времена, как это иной раз бывает. [Намек на теории и методы К.Г. Юнга.]

отыскать, во-первых, общие особенности этих переживаний и, во-вторых, общие особенности невротических симптомов, при этом нельзя будет избежать известной схематизации.

Дополнение I: *а)* все эти травмы относятся к раннему детству, примерно к возрасту до пяти лет. Особенно интересны впечатления, относящиеся ко времени начинающегося овладения речью; период между двумя и четырьмя годами представляется самым важным; когда после рождения начинается этот период восприимчивости, — это точно установить нельзя; *б)* как правило, данные переживания полностью забываются, они недоступны воспоминанию, приходятся на период инфантильной амнезии, в котором чаще всего пробиваются остатки отдельных воспоминаний, так называемые покрывающие воспоминания; *в)* они относятся к впечатлениям сексуальной или агрессивной природы, разумеется, также к ранним повреждениям (нарциссические обиды). В связи с этим надо заметить, что такие маленькие дети не различают столь четко, как позже, сексуальные и агрессивные действия (садистское ошибочное истолкование полового акта). Преобладание сексуального момента, конечно, очень заметно и требует теоретической оценки.

Эти три момента — раннее проявление в пределах первых пяти лет, забывание, сексуально-агрессивное содержание — тесно взаимосвязаны. Травмами являются либо переживания, связанные с собственным телом, либо восприятия органами чувств, чаще всего увиденное и услышанное, то есть переживания или впечатления. Взаимосвязь тех трех моментов устанавливается теорией; но это результат аналитической работы, которая только и сообщает сведения о забытых переживаниях, или, выражаясь резче, но и менее правильно, может возвратить о них воспоминания. Теория гласит, что в противоположность расхожему мнению половая жизнь человека — или то, что ей соответствует позднее — обнаруживает ранний расцвет, который заканчивается примерно в пять лет, после чего наступает так называемый латентный период (продолжающийся до пубертата), в котором дальнейшего развития сексуальности не происходит, более того, достигнутое аннулируется. Эта теория подтверждается анатомическим исследованием развития внутренних гениталий; она приводит к предположению, что человек происходит от вида животных, которые становились половозрелыми в пять лет, и про-

буждает подозрение, что отсрочка и двувременное начало сексуальной жизни теснейшим образом связаны с историей становления человека. По-видимому, человек — единственное животное с такой латентностью и сексуальным запаздыванием. Для проверки теории были бы необходимы исследования на приматах, которые, как мне известно, не проводились. В психологическом отношении не может быть безразличным, что период инфантильной амнезии совпадает с этим ранним периодом сексуальности. Возможно, это обстоятельство образует действительное условие возможного невроза, который в известном смысле является человеческой привилегией и в этом отношении предстает пережитком *(survival)* глубочайшей древности подобно известным частям анатомии нашего тела.

Дополнение II: общие свойства или особенности невротических феноменов. Здесь следует выделить два момента: *а)* воздействия травмы бывают двоякого рода, позитивные и негативные. Первые — это усилия сделать травму вновь значимой, то есть вспомнить забытое переживание или, еще лучше, сделать его реальным, снова повторно его пережить, даже если оно было лишь ранней аффективной связью, возродить ее в аналогичных отношениях с другим человеком. Эти усилия называют *фиксацией* на травме и *навязчивым повторением*. Они могут включаться в так называемое нормальное Я и в качестве постоянных тенденций придавать ему неизменные черты характера, хотя — или, скорее, именно поэтому — их действительные причины, их историческое происхождение позабыты. Так, мужчина, проведший свое детство в чрезмерной, сегодня забытой близости с матерью, может всю свою жизнь искать женщину, от которой будет зависеть, которая будет кормить его и поддерживать. Девушка, ставшая в раннем детстве объектом сексуального совращения, может направить свою последующую сексуальную жизнь на то, чтобы снова и снова провоцировать подобные посягательства. Легко догадаться, что благодаря такому взгляду на проблему невроза мы продвигаемся к пониманию формирования характера вообще.

Негативные реакции преследуют противоположную цель — ничего не помнить о забытых травмах и ничего не возобновлять. Мы можем обозначить их как *защитные реакции*. Их главным выражением являются так называемые *избе-*

гания, которые могут усиливаться до *торможений* и *фобий*. Также и эти негативные реакции вносят огромный вклад в формирование характера; в сущности, они являются такими же фиксациями на травме, как и их оппоненты, но это фиксации с противоположной тенденцией. Симптомы невроза в узком смысле представляют собой компромиссные образования, в которых двояким образом сходятся исходящие от травм стремления, в результате чего в них преобладает и находит свое выражение часть то одной, то другой направленности. Вследствие этой противоположности реакций создаются конфликты, которые обычно не могут прийти к завершению.

б) Все эти феномены, как симптомы, так и ограничения Я и устойчивые изменения характера, обладают *свойством навязчивости*, то есть при большой психической интенсивности они обнаруживают значительную независимость от организации других душевных процессов, приспособленных к требованиям реального внешнего мира и подчиняющихся законам логического мышления. На них [на патологические феномены] внешняя реальность не влияет или влияет в недостаточной степени, ни она, ни ее психическое представительство их не заботит, так что они легко оказываются в активном противоречии с тем и другим. Они являются, так сказать, государством в государстве, недоступной, не пригодной для совместной работы партией, которой, однако, может удаться взять верх над другим, так называемым нормальным и заставить его служить себе. Если такое случается, то этим достигается власть внутренней психической реальности над реальностью внешнего мира, открывается путь к психозу. Но и там, где дело так далеко не заходит, практическое значение этих отношений едва ли можно переоценить. Торможение жизни и нежизнеспособность людей, оказавшихся во власти невроза, является очень важным фактором в человеческом обществе, и в них можно распознать непосредственное выражение их фиксации на ранней части их прошлого.

А теперь мы спросим: как обстоит дело с латентностью, которая должна нас особо интересовать с точки зрения аналогии? За травмой детства непосредственно может последовать невротическая вспышка, детский невроз, исполненный защитными усилиями и сопровождающийся образованием симптомов. Он может сохраняться долгое время, вызывать очевидные нарушения, но может также протекать скрытно и остаться не-

замеченным. Как правило, в нем берет верх защита; в любом случае остаются изменения Я[1], сопоставимые с образованием рубца. Лишь изредка детский невроз без прерывания переходит в невроз взрослого. Гораздо чаще он отделяется периодом внешне ненарушенного развития, процессом, который поддерживается или обеспечивается вмешательством физиологического латентного периода. И только позднее происходит изменение, посредством которого окончательный невроз проявляется как запоздалое воздействие травмы. Это случается либо с наступлением пубертата, либо некоторое время спустя. В первом случае потому, что влечения, усиленные физическим созреванием, теперь могут возобновить борьбу, в которой они вначале были побеждены защитой, во втором случае потому, что реакции и изменения Я, возникшие в процессе защиты, оказываются теперь помехой для решения новых жизненных задач, и это приводит теперь к тяжелым конфликтам между требованиями реального внешнего мира и Я, которое хочет сохранить свою организацию, с трудом приобретенную в защитной борьбе. Феномен латентности невроза между первыми реакциями на травму и последующей вспышкой заболевания должен быть признан типичным. Это заболевание можно также рассматривать как попытку излечения, как стремление вновь примирить части Я, отщепленные под влиянием травмы, с остальными частями и объединить их в могущественное по отношению к внешнему миру целое. Но такая попытка удается лишь в редких случаях, если на помощь не приходит аналитическая работа, да тогда не всегда, и довольно часто она оканчивается полным опустошением и расщеплением Я или победой над ним отщепившейся в раннем возрасте части, которую подчинила своему влиянию травма.

Чтобы убедить читателя, потребовало бы подробное сообщение многочисленных биографий невротиков. Но из-за обширности и трудности предмета это полностью упразднило бы характер данной работы. Она превратилась бы в ста-

[1] [Отношение между изменениями Я, контркатексисами и реактивными образованиями впервые разъясняется в работ «Торможение, симптом и тревога». *Терапевтическое* изменение Я (которое здесь не обсуждается) в более поздних работах Фрейда рассматривается как упразднение тех изменений Я, которые возникли вследствие защитных процессов. См. «Конечный и бесконечный анализ», раздел V, и «Очерк психоанализа», глава VI.]

тью, посвященную теории неврозов, но и тогда она оказала бы влияние только на то меньшинство, которое избрало целью жизни изучение и применение психоанализа. Поскольку я обращаюсь здесь к более широкому кругу, я могу разве что попросить читателя, чтобы он временно с некоторым доверием отнесся к только что вкратце приведенным рассуждениям, и с этим, стало быть, связано признание с моей стороны, что выводы, к которым я его подвожу, он должен принять лишь в том случае, если теории, являющиеся их предпосылками, окажутся верными.

Тем не менее я попытаюсь рассказать отдельный случай, позволяющий особенно ясно понять некоторые из упомянутых особенностей невроза. Разумеется, от одного-единственного случая нельзя ожидать, что он продемонстрирует все, и не нужно разочаровываться, если по своему содержанию он окажется очень далек от того, чему мы пытаемся найти аналогию.

Мальчик, который, как это часто бывает в мещанских семьях, в первые годы жизни делил спальню с родителями, неоднократно, более того, регулярно имел возможность в возрасте едва обретенной способности говорить наблюдать сексуальные отношения между родителями, кое-что видеть и еще больше слышать. В наступившем позднее неврозе, разразившемся непосредственно после первой спонтанной поллюции, самым первым и самым стойким симптомом является нарушение сна. Он становится чрезвычайно чувствительным к ночным шумам и, однажды проснувшись, не может снова обрести сон. Это нарушение сна было самым настоящим компромиссным симптомом, с одной стороны, выражением его защиты от тех ночных восприятий, с другой стороны — попыткой восстановить состояние бодрствования, в котором он мог получать те впечатления.

Преждевременно побуждаемый таким наблюдением к агрессивному проявлению мужественности, ребенок начал возбуждать рукой свой маленький пенис и совершал различные сексуальные атаки на мать, отождествляя себя с отцом, на место которого он себя ставил. Так продолжалось до тех пор, пока наконец мать не запретила ему касаться своего члена, а затем не пригрозила ему, что расскажет об этом отцу, а тот в наказание лишит его греховного члена. Эта угроза кастрации оказала на мальчика необычайно сильное травматиче-

ское воздействие. Он прекратил свою сексуальную деятельность и изменил свой характер. Вместо того чтобы идентифицироваться с отцом, он стал его бояться, занял по отношению к нему пассивную позицию и плохим поведением провоцировал его иногда к физическим наказаниям, имевшим для него сексуальное значение, поскольку при этом он мог идентифицироваться с обидевшей его матерью. За саму мать он цеплялся со все большей тревогой, словно даже на мгновение не мог лишиться ее любви, в которой он видел защиту от угрожавшей со стороны отца кастрации. В этой модификации эдипова комплекса он провел латентный период, который оставался свободным от явных расстройств. Он стал примерным ребенком, успешно учился в школе.

Итак, мы проследили непосредственное воздействие травмы и подтвердили факт латентности.

Наступление пубертата принесло с собой явный невроз и обнаружило его второй главный симптом, сексуальную импотенцию. Он утратил чувствительность своего члена, не пытался к нему прикасаться, не решался сблизиться с женщиной с сексуальными намерениями. Его сексуальная деятельность оставалась ограниченной психическим онанизмом с садистскими и мазохистскими фантазиями, в которых нетрудно узнать ответвления тех ранних наблюдений за коитусом родителей. Всплеск усилившейся мужественности, который приносит с собой пубертат, был израсходован на неистовую ненависть к отцу и на неповиновение ему. Это крайнее, ни с чем не считающееся и доходившее до саморазрушения отношение к отцу стало также повинным в его неудаче в жизни и его конфликтах с внешним миром. Он имел право ничего не добиваться в своей профессии, поскольку эту профессию ему навязал отец. Он также не завел друзей, никогда не находился в хороших отношениях со своими начальниками.

Когда, обремененный этими симптомами и отсутствием способностей, он после смерти отца наконец нашел жену, у него словно ядро его сущности проявились черты характера, сделавшие общение с ним трудной задачей для всех, кто находился с ним рядом. У него развилась абсолютно эгоистическая, деспотическая и жестокая личность, которой явно была присуща потребность подавлять и обижать других. Он являл собой точную копия отца, образ которого отложился в

его памяти, то есть это было оживлением идентификации с отцом, которую в свое время маленький мальчик осуществил из сексуальных мотивов. В этой части мы узнаем *возвращение* вытесненного, которое мы описали среди важных особенностей невроза наряду с непосредственными воздействиями травмы и феноменом латентности.

Г. ПРИМЕНЕНИЕ

Ранняя травма — защита — латентность — вспышка невротического заболевания — частичное возвращение вытесненного: так выглядела формула, которую мы составили для развития невроза. Теперь я приглашаю читателя сделать еще один шаг и предположить, что в жизни человеческого рода случилось примерно то же самое, что и в жизни индивидов. То есть также и здесь имелись процессы сексуально-агрессивного содержания, которые оставили после себя стойкий след, но большей частью были вытеснены и забыты; позднее, после длительного латентного периода, они вновь проявили свое действие, создав феномены, сходные по структуре и тенденции с невротическими симптомами.

Мы полагаем, что можем разгадать эти процессы и хотим показать, что их симптоматическими последствиями являются религиозные феномены. Поскольку после появления эволюционной идеи уже нельзя сомневаться, что человеческий род имеет предысторию, и поскольку она неизвестна, то есть забыта, такой вывод имеет чуть ли не значение постулата. Если мы узнаем, что действенные и забытые травмы здесь, как и там, относятся к жизни в человеческой семье, то мы будем приветствовать это как весьма желательное, непредвиденное дополнение, не вытекавшее из предыдущих рассуждений.

Это утверждение я выдвинул еще четверть века назад в своей книге «Тотем и табу» (1912–1913) и здесь должен его лишь повторить. В своем построении я исхожу из сведений Ч. Дарвина, и оно включает в себя предположение Аткинсона[1]. Оно гласит, что Они утверждают, что в доисторические времена первобытные люди жили в небольших ордах под властью сильного самца. Время указать невозможно, привязки к известным нам геологическим эпохам получить не удается, вероятно, те человеческие существа еще не продвинулись да-

1 [См. Darwin (1871, т. 2, 362–363) и Atkinson (1903, 220–221).]

леко в речевом развитии. Важной частью конструкции является предположение, что описываемая судьба затронула всех первобытных людей, то есть всех наших предков.

История рассказывается чрезвычайно сжато, как если бы то, что в действительности растянулось на тысячелетия и на протяжении этого долгого времени повторялось бесчисленное множество раз, случилось только однажды. Сильный самец был вожаком и отцом всей орды, неограниченным в своей власти, которую он употреблял насильственным образом. Все особи женского пола — жены и дочери своей орды — были его собственностью, как, видимо, и похищенные из других орд. Судьба сыновей была тяжкой; если они пробуждали ревность отца, их убивали, кастрировали или изгоняли. Они были вынуждены вместе жить в небольших общинах и добывать себе жен посредством разбоя; в этих общинах то одному, то другому удавалось достигать положения, сходного с положением отца в первичной орде. В силу естественным причин в исключительном положении оказывались младшие сыновья, которые, будучи защищенными материнской любовью, могли извлечь выгоду из старения отца и заменить его после смерти. Кое-кто полагает, что отголоски изгнания старших сыновей и предпочтения младших обнаруживаются в легендах и сказках.

Следующий, решающий шаг к изменению этого первого вида «социальной» организации, должно быть, состоял в том, что изгнанные, жившие в общине братья объединились, одолели отца и по обычаю тех времен съели его сырое мясо. Этот каннибализм не должен шокировать нас, он далеко вдается и в более поздние времена. Важно, однако, что мы приписываем этим первобытным людям те же самые эмоциональные установки, которые можем установить посредством психоаналитического исследования у современных примитивных людей, у наших детей. То есть что они не только ненавидели и боялись отца, но и почитали его как пример для подражания и что каждый в действительности хотел занять его место. В таком случае акт каннибализма становится понятным как попытка обеспечить идентификацию с ним путем поглощения его части.

Можно предположить, что после отцеубийства последовал более продолжительный период, когда братья боролись друг с другом за наследство отца, заполучить которое

каждый хотел для себя одного. Осознание опасностей и тщетности этой борьбы, память о совместно осуществленной освободительной акции и эмоциональных связях друг с другом, возникших в период изгнания в конце концов привели к единению между ними, к своего рода общественному договору. Возникла первая форма социальной организации с *отказом от влечений*, признанием взаимных *обязательств*, введением в действие определенных объявленных нерушимыми (священными) *институтов*, то есть появились начальные формы морали и права. Каждый в отдельности отказался от идеала добиться для себя отцовского положения, от обладания матерью и сестрами. Тем самым были установлены *табу инцеста* и требование *экзогамии*. Значительная часть полноты власти, высвободившейся в результате убийства отца, перешла к женщинам, наступило время *матриархата*. Память об отце продолжала жить в этот период «союза братьев». В качестве замены отца было найдено сильное, вначале, возможно, всегда также внушавшее страх животное. Пожалуй, такой выбор нам покажется странным, но пропасти, которую впоследствии создал человек между собой и животным, для примитивных людей не существовало, и она не существует также у наших детей, чьи фобии животных мы сумели понять как страхом перед отцом. В отношении к тотемному животному полностью сохранилась первоначальная двойственность (амбивалентность) эмоционального отношения к отцу. С одной стороны, тотем считался телесным родоначальником и ангелом-хранителем клана, его нужно было почитать и беречь; с другой стороны, устраивался праздник, во время которого ему была уготована участь, постигшая праотца. Все сотоварищи совместно убивали и съедали его (тотемная трапеза по Робертсону Смиту [1894]). Это великое празднество в действительности было празднованием триумфальной победы объединившихся сыновей над отцом.

Где в этой взаимосвязи остается религия? Я думаю, у нас есть полное право признать в тотемизме с его почитанием замены отца, амбивалентностью, доказываемой тотемной трапезой, введением мемориальных торжеств, запретов, нарушение которых карается смертью, первую форму проявления религии в человеческой истории и подтвердить ее с самого начала существующую связь с социальными образованиями и моральными обязательствами. Дальнейшее развитие религии

мы можем рассмотреть здесь лишь в самом кратком обзоре. Без сомнения, оно идет параллельно с культурным прогрессом человеческого рода и с изменениями в строении человеческих сообществ.

Следующим шагом от тотемизма является очеловечивание почитаемого существа. Место животных занимают человеческие боги, происхождение которых от тотемов очевидно. Либо бог по-прежнему изображается в виде животного, либо по меньшей мере с головой животного, либо тотем становится предпочитаемым и неразлучным спутником бога, либо в сказании бог побеждает именно это животное, которое, однако, было всего лишь его предтечей. В один трудно определимый момент этого развития появляются великие материнские божества, еще до мужских божеств, которые затем долгое время сохраняются рядом с теми. Между тем произошел великий социальный переворот. Материнское право сменилось восстановленным патриархальным порядком. Правда, новые отцы никогда не достигали всемогущества праотца, их было много, и они жили друг с другом в более крупных союзах, чем те, когда существовала орда, они были должны ладить друг с другом, оставались ограниченными социальными коллективными договорами. Вероятно, материнские божества возникли в период ограничения матриархата как возмещение ущерба, понесенного ущемленными матерями. Мужские божества вначале появляются в качестве сыновей рядом с великими матерями и только позднее они принимают отчетливые черты отцовских фигур. Эти мужские боги политеизма отражают отношения патриархальной эпохи. Они многочисленны, взаимно ограничивают друг друга, иногда подчиняются превосходящему верховному Богу. Но следующий шаг ведет к теме, которая нас здесь занимает, к возвращению одного, единственного, безгранично господствующего Бога-отца[1].

Нужно признать, что этот исторический обзор неполон и в некоторых пунктах ненадежен. Но тот, кто захотел бы объявить нашу конструкцию истории первобытного общества не более чем фантазией, серьезно недооценил бы богатства и доказательной силы вошедшего в нее материала. Большие ча-

[1] [Значительная часть представленного здесь материала гораздо подробнее обсуждается в четвертой статье работы «Тотем и табу» (1912–1913); и наоборот, в настоящей работе несколько больше говорится о материнских божествах.

сти прошлого — тотемизм, мужские союзы, — которые соединяются здесь в единое целое, доказаны исторически. Многое другое сохранилось в превосходных повторениях. Так, автору не раз бросалось в глаза, насколько точно обряд христианского причащения, в котором верующие в символической форме съедают кровь и плоть своего Бога, воспроизводит значение и содержание древней тотемной трапезы. Многочисленные остатки забытой древности сохранились в легендах и сказках народов, а аналитическое исследование душевной жизни детей в неожиданном изобилии предоставило материал, чтобы заполнить пробелы нашего знания древних времен. В качестве вклада в понимание столь важного отношения к отцу мне нужно сослаться лишь на фобии животных, на кажущийся таким странным страх быть съеденным отцом, и на необычайную интенсивность страха кастрации. В нашей конструкции нет ничего, что было бы вольной выдумкой, что не могло бы опереться на прочное основание.

Если признать наше описание историй первобытного общества в целом правдоподобным, то в религиозных учениях и ритуалах можно выявить два элемента: с одной стороны, фиксации на давней семейной истории и ее остатки, с другой стороны, восстановления прошлого, возвращения забытого после долгих перерывов. Последний компонент, который до сих пор не замечали и поэтому не понимали, здесь нужно проиллюстрировать по меньшей мере одним убедительным примером.

Особенно стоит подчеркнуть, что каждая возвращающаяся из забвения часть обладает особой силой, оказывает необычайно сильное влияние на человеческие массы и предъявляет неопровержимые претензии на истину, против которых логические возражения бессильны. На манер *credo quia absurdum*[1]. Эту странную особенность можно понять только по образцу бреда психотиков. Мы давно поняли, что в бредовой идее скрыта частица забытой истины, которая при своем возвращении должна была подвергнуться искажениям и неверным истолкованиям, и что навязчивая убежденность, которая создается для бреда, происходит из этого зерна истины и распространяется на окутывающие его заблуждения. Такое содержание истины, которую следует назвать *исторической*,

[1] [Это было рассмотрено Фрейдом еще в «Будущем одной иллюзии».]

мы должны признать и за догматами веры в религиях, которые, хотя и носят характер психотических симптомов, в качестве массовых феноменов избегли проклятия изоляции.

Ни одна другая часть религиозной истории не стала нам столь очевидной, как установление монотеизма в иудаизме и его продолжение в христианстве, если оставить в стороне такое же от начала и до конца понятное развитие от животного тотема к человеческому Богу с его постоянными спутниками. (Еще у каждого из четырех христианских евангелистов есть свое любимое животное.) Если мы временно сочтем мировое господство фараона поводом для появления монотеистической идеи, то увидим, что она, оторванная от своей почвы и перенесенная на другой народ, после длительного периода латентности принимается этим народом, оберегается им как самое ценное достояние и со своей стороны сохраняет жизнь народа, наполняя его гордостью за свою избранность. Это религия праотца, к которой присоединяется надежда на воздаяние, вознаграждение и, наконец, на мировое господство. Эта последняя фантазия-желание, давно оставленная еврейским народом, еще и сегодня продолжает жить у врагов народа в вере в заговор «сионских мудрецов». Мы оставляем за собой право в одном из последующих разделов описать, каким образом особые качества заимствованной у египтян монотеистической религии должны были на длительный срок повлиять на еврейский народ и его характер через отвержение магии и мистики, побуждение к развитию духовности и подталкивание к сублимациям, как народ, воодушевленный обладанием истиной, исполненный сознанием своей избранности, пришел к высокой оценке интеллектуального и подчеркиванию этического и как прискорбная судьба, реальные разочарования этого народа могли усиливать все эти тенденции. Сейчас же мы хотим проследить развитие в другом направлении.

Восстановление праотца в его исторических правах было большим шагом вперед, но не могло быть концом. Также и другие части доисторической трагедии требовали признания. Что привело в действие этот процесс, об этом нелегко догадаться. Похоже, что растущее сознание вины овладело еврейским народом, возможно, и всем тогдашним культурным миром как предтеча возвращения вытесненного содержания. Затем один человек из этого еврейского народа под видом

религиозно-политического агитатора нашел повод, с помощью которого новая, христианская религия отделилась от иудаизма. Павел, римский еврей из Тарса, подхватил это сознание вины и правильно свел его к доисторическому источнику. Он назвал его «первородным грехом», им было преступление против Бога, которое можно было искупить только смертью. Вместе с первородным грехом в мир пришла смерть. В действительности этим заслуживающим смерти преступлением было убийство впоследствии обожествленного праотца. Но об убийстве не помнили, а вместо него фантазировали о его искуплении, и поэтому эту фантазию могли приветствовать как весть о спасении *(Евангелие)*. Сын Божий, будучи невиновным, позволил себя убить и тем самым взял на себя вину всех. Это должен был быть сын, ибо совершено было убийство отца. Вероятно, на создание фантазии о спасении оказали влияние восточные и греческие мистерии. Но самым главным в ней, по-видимому, был собственный вклад Павла. Он был религиозно предрасположенным человеком в истинном значении слова; темные следы прошлого таились в его душе, готовые прорваться в более осознанные регионы.

То, что Спаситель, будучи невинным, пожертвовал собой, было очевидным тенденциозным искажением, доставившим трудности логическому пониманию, ибо как может невиновный в убийстве взять на себя вину убийцы посредством того, что позволяет убить себя самого? В исторической действительности такого противоречия не существовало. «Спасителем» не мог быть никто другой, кроме главного виновника, предводителя оравы братьев, одолевших отца. Существовал ли такой главный мятежник и предводитель — это, на мой взгляд, придется оставить нерешенным. Это вполне возможно, но нужно также учитывать, что любой другой из оравы братьев, несомненно, имел желание совершить деяние только для себя и таким образом добиться для себя исключительного положения и создать замену для подлежащей упразднению, исчезающей в сообществе идентификации с отцом. Если такого предводителя не было, то в таком случае Христос — это наследник оставшейся неосуществленной фантазии-желания, если же такой предводитель был, то тогда он его преемник и его новое воплощение. Но безразлично, с чем мы имеем здесь дело — с фантазией или возвращением забытой реальности; в любом случае тут можно обнаружить истоки

представления о герое, о герое, который всегда восстает против отца и убивает его в том или ином образе[1]. Также и действительное обоснование обычно с трудом доказуемой «трагической вины» героя в драме. Едва ли приходится сомневаться, что герой и хор в греческой драме представляют этого самого мятежного героя и ораву братьев, и немаловажно, что в Средние века театр заново начинается с изображения страстей Христовых.

Мы уже говорили, что христианская церемония святого причастия, в ходе которой верующий вкушает кровь и плоть Спасителя, повторяет содержание давней тотемной трапезы, правда, лишь в ее нежном, выражающем почитание, но в ее агрессивном значении. Однако амбивалентность, господствующая в отношении к отцу, отчетливо проявилась в конечном результате религиозного нововведения. Якобы предназначенная для умиротворения Бога-отца, она вылилась в его низложение и устранение. Иудаизм был религией отца, христианство стало религией сына. Старый Бог-отец оказался позади Христа, Христос, Сын, занял его место, именно так, как в те древние времена этого страстно желал каждый сын. Павел, продолжатель иудаизма, стал также его разрушителем. Своим успехом он, несомненно, был обязан в первую очередь тому факту, что идеей спасения он избавил человечество от чувства вины, но наряду с этим также тому обстоятельству, что отказался от избранности своего народа и зримого признака, обрезания, так что новая религия смогла стать универсальной, объемлющей всех людей. Если в этом поступке Павла свою роль также сыграла его личная мстительность из-за сопротивления, которое встретило его новшество в еврейских кругах, то тем самым все-таки была восстановлена одна особенность давней религии Атона, устранено ограничение, приобретенное при переходе к новому носителю, к еврейскому народу.

В некоторых отношениях новая религия означала культурный регресс по сравнению с более старой, иудейской, как это обычно бывает при вторжении или допуске новых масс людей более низкого культурного уровня. Христианская ре-

[1] Эрнест Джонс обращает внимание на то, что бог Митра, убивающий быка, мог бы представлять собой этого предводителя, прославившего себя своим деянием. Известно, как долго почитание Митры спорило с молодым христианством за окончательную победу.

лигия не сохранила высоты духовности, к которой вознесся иудаизм. Она уже не была строго монотеистической, заимствовала у окружающих народов многочисленные символические ритуалы, восстановила великое материнское божество и нашла место для размещения многих божественных фигур политеизма в прозрачной оболочке, хотя и в подчиненном положении. Но прежде всего она не закрылась, подобно религии Атона и последующей религия Моисея, от проникновения суеверных, магических и мистических элементов, которые должны были означать серьезное препятствие для духовного развития в последующие два тысячелетия.

Триумф христианства был обновленной победой жрецов Амона над богом Ихнатона после полуторатысячелетнего интервала и на более широкой арене. И все же в религиозно-историческом отношении, то есть с точки зрения возвращения вытесненного, христианство было шагом вперед, иудейская религия отныне стала в известной мере реликтом.

Стоило бы стараний понять, каким образом получилось так, что монотеистическая идея смогла произвести столь глубокое впечатление именно на еврейский народ, и он так упорно ее придерживался. Я думаю, что на этот вопрос можно ответить. Судьба сделала близким еврейскому народу великое деяние и злодеяние первобытных времен, отцеубийство, побудив повторить его с Моисеем, выдающейся фигурой отца. Это был случай «проигрывания» вместо воспоминания, как это часто бывает во время аналитической работы с невротиком. Но на побуждение к воспоминанию, которое им дало учение Моисея, они реагировали отрицанием своего поступка, оставались признательными великому отцу и, таким образом, закрыли доступ к месту, с которого впоследствии Павлу предстояло продолжить древнюю историю. Вряд ли не важно или случайно, что насильственная смерть другого великого человека также стала отправной точкой для религиозного нововведения Павла, человека, которого небольшое число приверженцев в Иудее считало сыном Бога и предвещенным мессией, на которого также впоследствии была перенесена часть истории детства, приписанной Моисею, но о котором на самом деле мы знаем едва ли больше достоверного, чем о самом Моисее: был ли он действительно великим учителем, каким его изображают Евангелия, или не оказались ли решающими для значения, приобретенного его персоной, факт и об-

стоятельства его смерти. Павел, ставший его апостолом, самого его не знал.

Убийство Моисея еврейским народом, обнаруженное Зеллином по его следам в предании и удивительным образом без каких-либо доказательств предполагавшееся молодым Гёте[1], становится, таким образом, незаменимой частью нашей конструкции, важным связующим звеном между забытым событием древних времен и его последующим появлением снова в форме монотеистических религий[2]. Заманчиво предположить, что раскаяние в убийстве Моисея дало толчок к возникновению фантазии-желания о мессии, который должен был возвратиться и принести своему народу освобождение и обещанное мировое господство. Если Моисей был этим первым мессией, то тогда Христос стал его заместителем и последователем, тогда также и Павел с известным историческим правомочием мог воззвать к народам: «Смотрите, мессия и в самом деле пришел, ведь он был убит на ваших глазах». Тогда также и в воскресении Христа есть частица исторической истины, ибо он был [воскресшим Моисеем и стоял за ним] вернувшимся праотцем первобытной орды, просветленным и в качестве сына занявшим место отца[3].

Бедный еврейский народ, с привычным упорством продолжавший отрицать убийство отца, с течением времени тяжело поплатился за это. Ему снова и снова говорили в укор: «Вы убили нашего Бога». И этот упрек, если его правильно перевести, справедлив. В таком случае с точки зрения истории религий он гласит: «Вы не хотите *сознаться,* что убили Бога» (прообраз Бога, праотца, и его последующие перевоплощения). Здесь следовало бы добавить: «Мы, правда, сделали то же самое, но мы в этом *сознались* и с тех пор искупили вину». Не все упреки, с помощью которых антисемитизм преследует потомков еврейского народа, могут сослаться на подобное оправдание. Феномен интенсивной и стойкой ненависти народов к евреям, разумеется, должен иметь больше одного основания. Можно разгадать целый ряд причин, некоторые из них явно происходят из реальности и не нуждаются в ис-

[1] «Израиль в пустыне»; т. 7 Веймарского издания, с. 170.

[2] Ср. в связи с этой темой известные рассуждения Фрэзера, «The Golden Bough», Part III, *The Dying God*. [Frazer, 1911*c*.]

[3] [В *G. W.,* т. 16, с. 196, слова этого предложения «воскресшим Моисеем и стоял за ним» опущены.]

толковании, другие, более глубокие, проистекающие из скрытых источников, хотелось бы признать специфическими мотивами. Среди первых самым несостоятельным, пожалуй, является упрек в том, что евреи — пришлый народ, ибо во многих местах, где сегодня господствует антисемитизм, евреи принадлежат к самым древним частям населения или даже поселились в данной местности раньше, чем современные жители. Это относится, например, к городу Кёльну, куда евреи пришли вместе с римлянами еще до того, как он был занят германцами[1]. Другие обоснования ненависти к евреям более веские, например, то обстоятельство, что они чаще всего живут как меньшинство среди других народов, ибо чувство общности масс нуждается для своего дополнения во враждебности к стоящему особняком меньшинству, а численная слабость этих изгоев подвигает к их подавлению. Совершенно непростительны, однако, две других особенности евреев. Во-первых, что они в некоторых отношениях отличаются от своих «народов-хозяев». Не отличаются в корне, ибо они не азиаты чуждой расы, как утверждают враги, а состоят в основном из остатков средиземноморских народов и унаследовали культуру Средиземного моря. Но все же они другие, зачастую отличаются не поддающимся определению образом, особенно от нордических народов, а нетерпимость масс к малым различиям, как ни странно, проявляется сильнее, чем к фундаментальным[2]. Еще сильнее действует второй момент, а именно то, что они противятся всем притеснениям, что даже самым жестоким преследованиям не удалось их истребить, более того, что они, напротив, демонстрируют способность утверждать себя в практической жизни, а там, где их допускают, вносить ценный вклад во все культурные достижения.

Более глубокие мотивы ненависти к евреям уходят корнями в давно прошедшие времена, они действуют из бессознательного народов, и я готов к тому, что они вначале покажутся неправдоподобными. Я осмелюсь утверждать, что ревность к народу, который выдавал себя за появившегося первым на свет, предпочитаемого ребенка Бога-отца, еще и сегодня не преодолена у других, словно они поверили этой

[1] [В своем «Автопортрете» Фрейд упоминает, что, по преданию, семья его отца долгое время проживала в Кёльне.]

[2] [Ср. «нарцизм небольших различий» в работе «Неудовлетворенность культурой», где также говорится об антисемитизме.]

претензии. Далее, среди обычаев, с помощью которых обособляли себя евреи, обрезание произвело неприятное, жуткое впечатление, которое, пожалуй, объясняется напоминанием о внушающей страх кастрации и тем самым затрагивает охотно забытую часть первобытного прошлого. И наконец, самый поздний мотив этого ряда: не следует забывать, что все эти народы, которые сегодня выделяются ненавистью к евреям, стали христианами только в поздние исторические эпохи, зачастую принужденные к этому кровавым насилием. Можно было бы сказать, что все они «плохо крещены», что под тонким слоем христианства они остались такими же, какими были их предки, поклонявшиеся варварскому политеизму. Они не преодолели своей неприязни к новой, навязанной им религии, но они сместили ее на источник, из которого к ним пришло христианство. Тот факт, что Евангелия рассказывают историю, где события происходят среди евреев и где, собственно, речь идет лишь о евреях, облегчил такое смещение. Их ненависть к евреям является, по существу, ненавистью к христианам, и не следует удивляться, что в немецкой национал-социалистической революции эта тесная связь двух монотеистических религий находит столь явное выражение во враждебном обращении с обеими[1].

Д. ТРУДНОСТИ

Возможно, в вышеуказанном нам удалось провести аналогию между невротическими процессами и религиозными событиями и тем самым указать на неожиданное происхождение последних. При таком переносе из индивидуальной психологии в психологию масс выявляются две трудности, разные по характеру и значению, к которым мы теперь должны обратиться. Первая состоит в том, что здесь мы рассматриваем только один случай из богатой феноменологии религий и не пролили свет на другие. С сожалением автор должен при-

[1] [Бессознательные причины антисемитизма, связанные с комплексом кастрации и в обрезанием, Фрейд, по-видимому, впервые упоминает в примечании к своему описанию случая «маленького Ганса». Он повторяет этот аргумент в добавленном в 1919 году примечании к своему очерку, посвященному Леонардо. Пассаж об антисемитизме в «Неудовлетворенности культурой» упомянут в предыдущей сноске. Тем не менее рассуждения Фрейда на эту тему подробнее всего представлены в данной работе.]

знать, что он не может предложить ничего большего, кроме одной этой пробы, что его специальных знаний недостаточно, чтобы дополнить исследование. Из своих ограниченных познаний он может еще, скажем, добавить, что установление магометанской религии ему кажется сокращенным повторением иудаистской, в подражание которой она появилась. Более того, похоже на то, что первоначально пророк намеревался полностью принять для себя и своего народа иудаизм. Возвращение единственного великого праотца вызвало у арабов чрезвычайный подъем самосознания, приведший к значительным успехам в миру, но он в них и исчерпался. Аллах проявил себя в отношении своего избранного народа намного благодарней, чем в свое время Яхве по отношению к своему. Но внутреннее развитие новой религии вскоре пришло к застою, возможно, потому, что не было того углубления, которое в случае иудаизма вызвало убийство основателя религии. Внешне рационалистические, религии Востока в своей сущности являются культом предков, то есть останавливаются также на ранней ступени реконструкции прошлого. Если верно, что у примитивных народов настоящего времени в качестве единственного содержания их религии обнаруживается признание высшего существа, то это можно понять только как задержку религиозного развития и связать с бесчисленными случаями рудиментарных неврозов, констатируемых в той другой области. Почему здесь, как и там, не было продолжения — в обоих случаях мы этого не понимаем. Нужно подумать о том, чтобы сделать за это ответственной индивидуальную одаренность этих народов, направление их деятельности и их социальное положение в целом. Впрочем, доброе правило аналитической работы состоит в том, чтобы довольствоваться объяснением имеющегося и не утруждать себя объяснением того, что не произошло.

Вторая трудность при этом переносе на масс-психологию гораздо важнее, поскольку она поднимает новую принципиальную проблему. Возникает вопрос, в какой форме действенное предание присутствовало в жизни народов, — вопрос, которого нет у индивида, ибо здесь он решен благодаря существованию в бессознательном следов воспоминаний о прошлом. Вернемся к нашему историческому примеру. Мы обосновали компромисс в Кадесе мощной традицией, которая сохранялась у тех, кто вернулся из Египта. Этот случай не

таит проблемы. По нашему предположению, такая традиция опиралась на сознательное воспоминание об устных сообщениях, которые жившие тогда люди получили от своих предков всего лишь два или три поколения назад, последние же были участниками или очевидцами данных событий. Но можем ли мы относительно последующих столетий полагать то же самое, что предание всегда имело основой знание, которое сообщалось обычным путем и переносилось от деда к внуку? Что это были за люди, которые хранили такое знание и устно распространяли его, — этого уже, как в более раннем случае, указать нельзя. Согласно Зеллину, предание об убийстве Моисея всегда существовало в кругу жрецов, пока наконец оно не нашло свое письменное выражение, которое единственно и позволило Зеллину его разгадать. Но оно могло быть известным лишь нескольким людям, оно не было достоянием народа. И достаточно ли этого, чтобы объяснить его воздействие? Можно ли такому знанию нескольких людей приписать способность столь неослабно владеть массами, если оно становится им известным? Скорее дело обстоит так, словно и в невежественной массе имелось нечто такое, что в некотором смысле родственно знанию немногих людей и соприкасается с ним, когда оно выражается.

Оценка становится еще более сложной, когда мы обращаемся к аналогичному случаю из доисторических времен. То, что у праотца имелись известные качества, и какая судьба его постигла, в ходе тысячелетий совершенно определенно оказалось забытым, нельзя также предполагать, что, как в случае Моисея, существовало устное предание об этом. Стало быть, в каком смысле надо вообще учитывать предание? В какой форме оно могло существовать?

Чтобы упростить задачу читателей, которые не желают или не готовы углубиться в сложное психологическое положение вещей, предпошлю результат предстоящего исследования. Я полагаю, что в этом пункте между индивидом и массой имеется почти полное сходство, также и в массах отпечаток прошлого сохраняется в виде бессознательных следов памяти.

У индивида, как мы полагаем, все более или менее ясно. След воспоминания о рано пережитом событии у него сохранился, только он находится в особом психологическом состоянии. Можно сказать, что индивид всегда это знал, точ-

но так же, как он знает о вытесненном. Мы сформировали здесь определенные, легко подтверждаемые с помощью анализа представления о том, как что-то забывается и как через какое-то время может опять проявиться. Забытое не стерто, а только «вытеснено», следы памяти о нем совершенно свежие, но они изолированы вследствие «контркатексисов». Они не могут вступить в связь с другими интеллектуальными процессами, являются бессознательными, недоступными сознанию. Может быть и так, что известные части вытесненного избежали этой участи, остаются доступными воспоминанию, иногда всплывают в сознании, но и тогда они изолированы, словно инородные, ни с чем не связанные тела. Так может быть, но не обязательно так будет, вытеснение может быть также полным, и на этом случае мы хотим в дальнейшем остановиться.

Это вытесненное сохраняет свой импульс, свое стремление проникнуть в сознание. Своей цели оно достигает при трех условиях: 1) когда сила контркатексиса снижается вследствие болезненных процессов, поражающих другую часть, так называемое Я, или вследствие иного распределения катектических энергий в этом Я, как это обычно случается в состоянии сна; 2) когда связанные с вытесненным компоненты влечения испытывают особое усиление, чему лучшим примером являются процессы в пубертатный период; 3) когда в свежем переживании в какое-то время появляются впечатления, переживания, настолько сходные с вытесненным, что способны его пробудить. В таком случае свежее переживание усиливается скрытой энергией вытесненного, и вытесненное начинает действовать позади него и с его помощью. Ни в одном из этих трех случаев ранее вытесненное не проникает в сознание легко, в неизменном виде — оно всегда должно подвергнуться искажениям, доказывающим влияние не полностью преодоленного сопротивления вследствие контркатексиса, или модифицирующее влияние недавнего переживания, или то и другое.

Признаками и опорой для ориентировки нам служит различие — сознателен или бессознателен психический процесс. Вытесненное бессознательно. Тут было бы желательным упрощением, если бы это положение допускало инверсию, то есть если бы различие качеств «сознательное» (сз) и «бессознательное» (бсз)[1] совпадало с делением: принадлежащее к Я и вытесненное. Тот факт, что в нашей душевной

жизни имеются такие изолированные и бессознательные явления, был бы новым и достаточно важным. В действительности дело обстоит сложнее. Верно, что все вытесненное является бессознательным, но уже неверно, что все то, что относится к Я, сознательно. Обратим внимание на то, что сознание — качество мимолетное, свойственное психическому процессу только временно. Поэтому для наших целей мы должны заменить «сознательное» на «способное к осознанию» и назвать это качество «предсознательным» (псз). В таком случае правильнее сказать, что, в сущности, Я является предсознательным (виртуально сознательным), но компоненты Я бессознательны.

Это последнее определение нам показывает, что качества, на которых мы до сих пор останавливались, недостаточны для ориентировки во тьме душевной жизни. Мы должны ввести другое разграничение, которое является уже не качественным, а *топическим* и в то же время, что придает ему особую ценность, *генетическим*. В нашей душевной жизни, которую мы понимаем как аппарат, состоящий из многих инстанций, округов, провинций, мы теперь отделяем область, которую и называем собственно *Я*, от другой, обозначаемой как *Оно*. Оно более старое, Я развилось из него, словно корковый слой, под влиянием внешнего мира. В Оно действуют наши первоначальные побуждения, все процессы в Оно протекают бессознательно. Я, как мы уже упоминали, совпадает с областью предсознательного, оно содержит компоненты, обычно остающиеся бессознательными. Для психических процессов в Оно имеют силу совершенно иные законы течения событий и взаимного влияния, чем законы, господствующие в Я. В действительности как раз открытие этого различия и привело нас к нашему новому пониманию и его обосновывает.

Вытесненное следует причислить к Оно и подчиняется его механизмам, а отличается от него лишь с точки зрения происхождения. Дифференциация происходит в раннем возрасте, когда Я развивается из Оно. Затем часть содержимого Оно принимается Я и поднимается на предсознательный уро-

[1] [С тех пор как за пятнадцать лет до этого Фрейд представил в работе «Я и Оно» структурную модель психики, он едва ли где-то еще снова использовал эти сокращения. Курьезный случай, что в данной работе, вопреки установленному им порядку, он употребляет их в «дескриптивном» значении.]

вень, другая часть этим преобразованием не затрагивается и остается в качестве собственно бессознательного в Оно. Однако в ходе дальнейшего формирования Я некоторые психические впечатления и процессы в Я вследствие защитного процесса из него исключаются; они лишаются свойства предсознательного и поэтому вновь понижаются до уровня компонентов Оно. Стало быть, это и есть «вытесненное» в Оно. Что касается сообщения между двумя провинциями души, то мы предполагаем, что, с одной стороны, бессознательный процесс в Оно поднимается на уровень предсознательного и присоединяется к Я и что, с другой стороны, предсознательное в Я может проделать обратный путь и возвратиться в Оно. То, что впоследствии в Я отмежевывается особая область, область «Сверх-Я», остается вне нашего нынешнего интереса.

Все это может показаться далеко не простым[1], но когда осваиваешься с непривычным пространственным пониманием душевного аппарата, особых трудностей в представлении всего этого все же не возникает. Добавлю еще замечание, что изложенная здесь психическая топика не имеет ничего общего с анатомией мозга, она соприкасается с ней, собственно говоря, лишь в одном месте[2]. Неудовлетворительность этого представления, которую я ощущаю так же отчетливо, как и любой другой, происходит от нашего полного незнания *динамической* природы душевных процессов. Мы говорим себе: то, чем сознательное представление отличается от предсознательного, а предсознательное — от бессознательного, не может быть ничем иным, кроме как модификацией, возможно, также другим распределением психической энергии. Мы говорим о катексисах и гиперкатексисах, но сверх того у нас отсутствует всякое знание и даже какой-либо подход к пригодной рабочей гипотезе. О феномене сознания мы можем еще сказать, что первоначально оно связано с восприятием. Все ощущения, возникающие в результате восприятия болевых, тактильных, слуховых и зрительных раздражений, чаще всего сознательны. Процессы мышления и то, что, быть может, анало-

---

[1] [Более подробное описание Фрейд дает в 31-й лекции «Нового цикла».]

[2] [Как утверждает Фрейд в аналогичной связи в работах «По ту сторону принципа удовольствия» и «Я и Оно», это место — система восприятия, которая локализуется как в анатомии, так и в метапсихологии Фрейда в коре больших полушарий мозга.]

гично им в Оно, сами по себе бессознательны и получают доступ к сознанию благодаря связи с остатками воспоминаний о зрительных и слуховых восприятиях посредством речевой функции[1]. У животного, у которого речь отсутствует, эти отношения должны быть проще.

Впечатления от ранних травм, из которых мы исходили, либо не переводятся в предсознательное, либо вследствие вытеснения вскоре возвращаются в прежнее состояние Оно. В таком случае остатки воспоминаний о них бессознательны и действуют из Оно. Мы полагаем, что вполне можем проследить их дальнейшую судьбу, покуда речь идет о том, что пережито самим. Но добавляется новое осложнение, если мы обратим внимание на возможность того, что в психической жизни индивида могут быть действенными не только содержания, пережитые самим, но и содержания, имевшиеся уже при рождении, части филогенетического происхождения, *архаическое наследие*. Тогда возникают вопросы: в чем оно состоит, что оно содержит, какие есть доказательства этого?

Ближайший и самый надежный ответ гласит: оно состоит в определенных предрасположенностях, присущих всем живым существам. То есть в способности и наклонности выбирать определенные направления развития и особым образом реагировать на некоторые возбуждения, впечатления и раздражения. Поскольку опыт показывает, что в этом отношении у особей человеческого рода возникают различия, стало быть, архаическое наследие включает и эти различия, они представляют собой то, что у отдельного человека считается *конституциональным* моментом. Поскольку же все люди, по крайней мере в своем раннем детстве, переживают примерно одно и то же, то и реагируют на это одинаковым образом, и может закрасться сомнение, не следует ли эти реакции вместе с их индивидуальными различиями причислить к архаическому наследию. Сомнение надо отбросить; фактом этого единообразия наше знание об архаическом наследии не обогащается.

Между тем психоаналитическое исследование принесло отдельные результаты, которые дают нам пищу для размышления. В первую очередь это универсальность символики языка. Символическое замещение одного предмета другим — то

---

[1] Подробное техническое обсуждение этих процессов содержится в метапсихологической работе «Бессознательное».

же самое имеет место при совершении обрядов — знакомо всем нашим детям и является чуть ли не само собой разумеющимся. Мы не можем у них показать, как они этому научились, и во многих случаях должны согласиться, что обучение невозможно. Речь идет об изначальном знании, впоследствии забытом взрослым. Хотя в своих сновидениях он использует те же самые символы, но не понимает их, если аналитик не истолковывает их ему, да и тогда он неохотно доверяет переводу. Если он пользовался одним из часто употребляемых оборотов речи, в которых зафиксирована эта символика, то ему приходится признать, что истинный их смысл полностью от него ускользнул. Символика не считается также и с различиями языков; вероятно, исследования показали бы, что она распространена повсеместно и что она одна и та же у всех народов. Таким образом, похоже на то, что здесь перед нами гарантированный случай архаического наследия, относящийся к периоду развития речи, но все же можно было бы попытаться объяснить это и по-другому. Можно было бы сказать, что речь идет о мыслительных связях между представлениями, которые возникли в ходе исторического развития языка, а теперь должны возобновляться всякий раз там, где развитие речи происходит индивидуально. Тогда это было бы случаем наследования мыслительной диспозиции, подобно диспозиции влечения, и опять-таки не было бы новым вкладом в решение нашей проблемы.

Однако психоаналитическая работа выявила также и нечто другое, что по своему значению превосходит то, о чем говорилось прежде. Изучая реакции на ранние травмы, довольно часто мы с удивлением обнаруживаем, что они не придерживаются строго того, что было пережито в действительности, а отдаляются от него неким способом, который гораздо лучше подходит для прототипа филогенетического события и в общем и целом может быть объяснен только его влиянием. Отношение невротического ребенка к своим родителям, выраженное в эдиповом комплексе и комплексе кастрации, изобилует такими реакциями, которые кажутся индивидуально необоснованными и становятся понятными только филогенетически, благодаря связи с переживанием предшествующих поколений. Безусловно, стоило бы затраченных усилий тот материал, на который я могу здесь сослаться, в обобщенном виде представить общественности. Его доказательная сила

кажется мне достаточно большой, чтобы отважиться на следующий шаг и выдвинуть утверждение, что архаическое наследие человека включает в себя не только диспозиции, но и содержания, следы воспоминаний о переживании предшествующих поколений. Тем самым объем и значение архаического наследия существенно возросли бы.

При более тщательном размышлении мы должны признать, что мы издавна вели себя так, как если бы наследование следов памяти о пережитом предками, независимо от прямой передачи сведений и от влияния воспитания посредством примера, не вызывало сомнений. Когда мы говорим о сохранении давней традиции в народе, о формировании народного характера, как правило, мы имеем в виду такую унаследованную традицию, а не традицию, переданную посредством сообщения. Или по меньшей мере мы не проводили между ними различия и не отдавали себе отчета в том, какой смелый шаг мы совершаем подобным пренебрежением. Наше положение, конечно же, осложняется современной установкой биологической науки, ничего не желающей знать о наследовании потомками приобретенных свойств. Но мы признаем со всей скромностью, что все-таки не можем обойтись в биологическом развитии без этого фактора. Правда, в обоих случаях речь идет о разных вещах, там — о приобретенных качествах, которые трудно постичь, здесь — о следах памяти о внешних впечатлениях, так сказать, об осязаемом. Но, пожалуй, окажется, что, в сущности, мы не можем представить себе одно без другого. Допустив дальнейшее существование таких следов памяти в архаическом наследии, мы преодолели пропасть между индивидуальной и массовой психологией, можем трактовать народы, как отдельного невротика. Когда мы предполагаем, что в настоящее время у нас нет более веского доказательства наличия в архаическом наследии следов памяти, чем те остаточные явления аналитической работы, которые требуют выведения из филогенеза, то это доказательство всетаки кажется нам достаточно убедительным, чтобы постулировать такое положение вещей. Если же дело обстоит иначе, то мы не продвинемся ни на шаг по проложенному пути ни в психоанализе, ни в психологии масс. Это — неизбежная смелость.

Тем самым мы делаем еще и нечто другое. Мы уменьшаем слишком большую пропасть между человеком и животным,

которую в прежние времена создала человеческая заносчивость. Если так называемые инстинкты животных позволяют им с самого начала вести себя в новой ситуации так, как если бы она была давно и хорошо знакома, если инстинктивная жизнь животных вообще допускает объяснение, то оно может быть только таким: в новое собственное существование они привносят опыт своего вида, то есть они сохранили в себе воспоминания о том, что было пережито их предками. В сущности и у человеческого животного дело обстояло бы точно так же. Инстинктам животных соответствует его собственное архаическое наследие, пусть и другое по объему и содержанию.

После этих рассуждений я не испытываю сомнений, чтобы высказать свое мнение: люди — тем особым образом — всегда знали, что когда-то у них был праотец, которого они убили.

Здесь надо ответить на два дальнейших вопроса. Во-первых, при каких условиях такое воспоминание входит в архаическое наследие; во-вторых, при каких обстоятельствах оно может стать активным, то есть из своего бессознательного состояния в Оно проникнуть, пусть даже в измененном и искаженном виде, в сознание? Ответ на первый вопрос легко сформулировать: если событие было достаточно важным, либо повторялось достаточно часто, либо имело место и то и другое. В случае отцеубийства выполнены оба условия. По поводу второго вопроса необходимо заметить: возможно, надо учитывать множество влияний, причем не обязательно, что все они известны, по аналогии с процессом при некоторых неврозах можно допустить и спонтанное течение событий. Несомненно, однако, что решающее значение имеет пробуждение забытого воспоминания благодаря недавнему реальному повторению события. Таким повторением было убийство Моисея; позднее — мнимое судебное убийство невинного Христа, так что среди разных причин на передний план выдвигаются эти события. Дело обстоит так, как если бы возникновение монотеизма не могло обойтись без этих происшествий. Вспоминается высказывание поэта:

Что бессмертно в мире песнопений,
В смертном мире не живет[1].

[1] Шиллер. «Боги Греции».

В заключение одно замечание, приводящее психологический аргумент. Предание, будь оно основано на одной лишь передаче сведений, никогда не приняло бы присущего религиозным феноменам навязчивого характера. Его, как и любое другое сообщение извне, могли выслушать, обсудить, а то и отвергнуть, и ему не удалось бы уйти от строгого ока логического мышления. Ему пришлось сначала претерпеть вытеснение, пройти через бессознательное, чтобы по возвращении оказать столь мощное воздействие, подчинить массы своей власти, как мы с удивлением и доселе в полном недоумении наблюдали это в религиозной традиции. И это соображение очень важно, чтобы убедить нас, что все обстоит именно так, как мы попытались изобразить, или хотя бы очень близко к тому[1].

[1] [Это обсуждение «архаического наследия» является самым подробным в сочинениях Фрейда. Конечно, вопрос о том, какую роль играют наследование и опыт в душевной жизни, не раз поднимался Фрейдом, начиная с его самых ранних работ. Однако представленный здесь аргумент в пользу возможного наследования реальных переживаний предков появляется сравнительно поздно. Само собой разумеется, проблема передачи раннего опыта человечества обсуждалась также в «Тотеме и табу» (1912–1913). В том пассаже точка зрения Фрейда предстает ни к чему не обязывающей, хотя он, по-видимому, полагает, что речь идет о процессе коммуникации между поколениями, протекающем отчасти сознательно, отчасти бессознательно. Однако нетрудно увидеть, что уже тогда он вынашивал другие, пока еще не высказанные идеи. Фактически возможность наследования «архаистической конституции» упоминается там как один из атавистических остатков в связи с амбивалентностью. Можно предположить, что эти идеи (как и многие другие) возникли у Фрейда в связи с анализом «Волкова», в частности с темой «первичных фантазий». Этот анализ происходил как раз в то время, когда Фрейд писал «Тотем и табу». Вместе с тем мысль о возможном «филогенетическом наследии» появилась еще в связи с проблемой символики. Намеками Фрейд обсуждал ее в 10-й лекции по введению в психоанализ (1916–1917) и более определенно в одном пассаже примерно в начале 13-й лекции. Первое определение первичных фантазий как «филологического достояния» появляется в 23-й лекции. Эта мысль получает дальнейшее развитие в пассаже, добавленном затем к истории болезни «Волкова». Сам термин «архаическое наследие» впервые встречается в 1919 году, например в абзаце, добавленном тогда к «Толкованию сновидений», затем в работе «“Ребенка бьют”». Впоследствии этот термин встречается чаще; однако сама тема несколько подробнее рассматривается только в главе III работы «Я и Оно». Представления Фрейда о наследовании приобретенных свойств обстоятельно излагаются Эрнестом Джонсом в принадлежащей ему биографии Фрейда.]

ВТОРАЯ ЧАСТЬ

Резюме и повторение

Следующей части этого исследования я не могу не предпослать пространных объяснений и извинений перед общественностью. Дело в том, что она представляет собой не что иное, как точное, зачастую дословное, повторение первой части [третьей статьи], сокращенное в некоторых критических изысканиях и расширенное за счет дополнений, относящихся к вопросу о том, каким образом возник особый характер еврейского народа. Я знаю, что такой способ изложения столь же нецелесообразен, как и нехудожественен. Я и сам безгранично его порицаю.

Почему же я его не избежал? Ответ на этот вопрос найти мне нетрудно, но нелегко сознаться. Я не был способен стереть следы весьма необычной истории создания этой работы.

В действительности она писалась дважды. Сначала, несколько лет назад, в Вене, где я не верил, что она может быть опубликована. Я решил забросить ее, но она продолжала мучить меня, словно неприкаянный дух, и я нашел выход — сделать две ее части самостоятельными и опубликовать в нашем журнале «Имаго» психоаналитическое вступление к целому («Моисей, египтянин» [статья I]) и построенную на этом историческую конструкцию («Если Моисей был египтянином...» [статья II]). Остальное, то, что, собственно говоря, содержит предосудительное и опасное — приложение моих идей к происхождению монотеизма и мое понимание религии в целом, — я оставил у себя, как полагал, навсегда. И тут в марте 1938 года произошло неожиданное немецкое вторжение, заставившее меня покинуть родину, но вместе с тем избавившее меня от беспокойства о том, что своей публикацией могу накликать запрет психоанализа там, где к нему пока еще относились с терпением. Едва оказавшись в Англии, я испытал неодолимое искушение сделать доступной для мира свою утаенную мудрость и начал перерабатывать третью часть, дополняющую две уже появившиеся. Из-за этого, разумеется, пришлось отчасти перегруппировать материал. Но повторно переработать весь материал мне не удалось. С другой стороны, я не осмелился совсем отречься от прежних работ. В результате нашелся выход: я добавил всю первую часть в неизменном виде ко второй; отсюда и многочисленные повторы, которыми страдает эта работа.

Тут я мог бы утешить себя соображением, что вещи, которые я обсуждаю, все же настолько новы и важны, независимо от того, насколько верно мое изложение их, что не будет бедой, если читатель получит возможность прочесть об этом одно и то же два раза. Есть вещи, которые должны проговариваться неоднократно, и те, о которых говорить довольно часто нельзя. Но при этом читатель должен сам свободно решать, задержаться ему на данном предмете или вернуться к нему. Негоже добиваться выгоды обманным путем, предлагая ему в одной книге дважды одно и то же. Это остается неумелостью, упрек за которую нужно принять. К сожалению, творческая энергия автора не всегда следует его воле; произведение удается, насколько это возможно, и зачастую предстает перед автором как независимое, более того, как чужое творение.

А. НАРОД ИЗРАИЛЯ

Если отдавать себе отчет в том, что образ действия, такой как наш, — принимать из полученного материала то, что кажется нам пригодным, отбрасывать то, что нам не подходит, и соединять отдельные части в соответствии с психологической вероятностью, — что такая метода не гарантирует нахождения истины, то правомерно спросить, зачем мы вообще проделываем такую работу. Ответ ссылается на ее результат. Если намного уменьшить строгость требований к историко-психологическому исследованию, то, пожалуй, станет возможным прояснить проблемы, которые всегда казались достойными внимания и которые вследствие недавних событий снова напрашиваются наблюдателю. Известно, что из народов, в древности живших в бассейне Средиземного моря, еврейский народ чуть ли не единственный, который существует еще и сегодня, сохранив свое имя и, пожалуй, свою суть. С беспримерной выносливостью он противился ударам судьбы и надругательствам, выработал особые черты характера и вместе с тем приобрел искреннюю неприязнь всех остальных народов. Откуда берется эта жизнеспособность евреев и как их характер связан с их судьбами — об этом хотелось бы знать побольше.

Мы вправе исходить из черты характера евреев, которая определяет их отношение к другим. Нет никакого сомнения в том, что евреи исключительно высокого мнения о себе, счита-

ют себя благороднее, выше, лучше других народов, от которых они вдобавок отделены многочисленными обычаями[1]. При этом их вдохновляет особая вера в жизнь, какую дает тайное обладание неким бесценным даром, своего рода оптимизм; набожные люди назвали бы это упованием на Бога.

Мы знаем причину этого поведения и знаем, что является их тайным сокровищем. Они действительно считают себя народом, избранным Богом, полагают, что особенно близки к нему, и это наполняет их гордостью и уверенностью. Согласно надежным данным, они вели себя так, как сегодня, уже в эллинистические времена, то есть еврейский характер уже был тогда, и греки, среди которых и рядом с которыми они жили, реагировали на это еврейское своеобразие точно так же, как нынешние «народы-хозяева». Пожалуй, можно сказать, что они реагировали так, словно и они тоже верили в превосходство, на которое претендовал народ Израиля. Когда кто-то является явным любимцем внушающего страх отца, не следует удивляться ревности братьев и сестер, а к чему может привести эта ревность, прекрасно показывает еврейское сказание о Иосифе и его братьях. В таком случае ход всемирной истории, казалось бы, оправдывает еврейское самомнение, ибо, когда впоследствии Богу было угодно послать людям мессию и избавителя, он опять-таки выбрал его из еврейского народа. Другие народы имели бы тогда повод сказать себе: «Действительно, они были правы, это народ, избранный Богом». Но вместо этого случилось так, что избавление благодаря Иисусу Христу только усилило их ненависть к евреям, тогда как сами евреи из этого второго предпочтения никакого преимущества не извлекли, поскольку не признали Спасителя.

На основе наших прежних рассуждений мы смеем теперь утверждать, что именно человек Моисей был тем, кто сформировал у еврейского народа эту важную для всего его будущего черту. Он повысил их чувство собственного достоинства уверением, что они — народ, избранный Богом, он повелел им

[1] Столь частое в давние времена ругательство в адрес евреев, что они «прокаженные» (см. Манефон) имеет, пожалуй, смысл проекции: «Они считают себя такими далекими от нас, словно мы прокаженные». [Манефон был египетским жрецом и летописцем, жившим в конце IV — начале III века до Р. Х.; свою историю Египта он написал на греческом языке; сохранились только фрагменты в произведениях других античных писателей.]

жить в святости и обязал к обособлению от других. Дело не в том, что другим народам недоставало чувства собственного достоинства. Тогда, как и сегодня, каждая нация считала себя лучше любой другой. Но благодаря Моисею чувство собственного достоинства у евреев было закреплено в религии, оно стало частью их религиозной веры. Благодаря особенно тесной связи со своим Богом они приобрели частицу его величия. А поскольку мы знаем, что за Богом, который избрал евреев и освободил их из Египта, стоит личность Моисея, как раз и совершившего это якобы по его поручению, мы позволим себе сказать: именно человек по имени Моисей создал евреев. Этот народ обязан ему своей живучестью, но во многом и той враждебностью, которую он испытал и продолжает испытывать.

Б. ВЕЛИКИЙ ЧЕЛОВЕК

Как получается, что отдельный человек развивает столь исключительную активность, что из безучастных индивидов и семей создает народ, формирует его окончательный характер и на тысячелетия определяет его судьбу? Не является ли такое предположение возвратом к образу мыслей, позволившему возникнуть мифам о творце и почитанию героев, ко временам, когда историография исчерпывалась сообщением о делах и судьбах отдельных людей, властителей или завоевателей? Новое время, напротив, склонно сводить процессы человеческой истории к более скрытым, общим и безличным моментам, к принуждающему влиянию экономических условий, к изменению режима питания, к прогрессу в использовании материалов и инструментов, к миграциям, вызванным увеличением населения и изменениями климата. При этом отдельным людям не достается никакой другой роли, кроме роли представителей или репрезентантов стремлений масс, которые обязательно должны были найти свое выражение и нашли его, скорее случайно, в тех людях.

Это — вполне оправданные воззрения, но они дают нам повод напомнить о важном противоречии между установкой нашего органа мышления и устройством мира, который нужно понять при помощи нашего мышления. Нашей, без сомнения, настоятельной потребности в нахождении каузальных связей достаточно, если каждый процесс имеет *одну* доказуемую причину. Однако в действительности вне нас едва ли такое бывает; напротив, каждое событие, по-видимому, сверх-

детерминировано, оказывается результатом нескольких сходящихся в одной точке причин. Напуганное необозримой сложностью события, наше исследование стает на сторону одной взаимосвязи в пику другой, выявляет противоположности, которые не существуют, которые возникли только изза разрыва более обширных взаимосвязей[1]. Если, стало быть, исследование определенного случая выявляет огромное влияние отдельной личности, то нам не следует упрекать себя в том, что этим предположением «ударили по лицу» учение о важности тех общих, безличных факторов. В принципе имеется место и для того, и для другого. Правда, говоря о происхождении монотеизма, мы не можем сослаться на другой внешний момент, кроме уже упомянутого, что это развитие было связано с установлением близких отношений между различными нациями и созданием великого государства.

Следовательно, мы сохраняем за «великим человеком» его место в цепи или, скорее, в сети причин. Но, возможно, будет не совсем уж бессмысленным спросить, при каких условиях мы присуждаем это почетное звание. Мы были удивлены, обнаружив, что ответить на этот вопрос не так уж просто. Первая формулировка: когда человек в особо значительной степени обладает качествами, которые мы высоко ценим, — явно неудовлетворительна. Красота, например, и мускулистость, какими бы завидными они ни были, не позволяют притязать на «величие». Следовательно, это должны быть духовные качества, психические и интеллектуальные достоинства. В последнем случае возникает сомнение, что человека, который является необычайным умельцем в определенной области, мы всетаки не назвали бы сходу великим человеком. Разумеется, не назвали бы так мастера шахматной игры или человека, виртуозно играющего на музыкальном инструменте, но также таковым непросто назвать прекрасного художника или исследователя. В таком случае нам подобает сказать: он — великий поэт, художник, математик или физик, пионер в том или ином поле деятельности, но мы воздержимся от того, чтобы признать его

[1] Однако я возражаю против неверного истолкования, будто я намеревался сказать, что мир такой сложный, что любое выдвинутое утверждение где-то должно затронуть часть истины. Нет, наше мышление сохранило свободу отыскивать зависимости и взаимосвязи, которым ничего не соответствует в действительности, и, видимо, очень высоко ценит этот дар, поскольку с избытком пользуется им как в науке, так и вне ее.

великим человеком. Когда, например, без тени сомнений мы объявляем Гёте, Леонардо да Винчи, Бетховена великими людьми, то нас к этому должно подвигнуть что-то иное, нежели восхищение их великолепными творениями. Если бы на пути не попадались именно такие примеры, то, вероятно, мы пришли бы к мысли, что наименование «великий человек» следует преимущественно закрепить за людьми дела, то есть за завоевателями, полководцами, властителями, и признали бы величие их достижений, силу воздействия, которое от них исходило. Но также и это является неудовлетворительным и полностью опровергается нашим осуждением столь многих недостойных лиц, воздействие которых на современников и потомков все же нельзя оспорить. Также и успех нельзя будет избрать признаком величия, если вспомнить множество великих людей, которые, вместо того чтобы иметь успех, почили в несчастье.

Таким образом, мы предварительно склоняемся к выводу: не стоит искать однозначно определенное содержание понятия «великий человек». Это будет лишь вольно употребленным и весьма произвольным признанием неординарного развития известных человеческих качеств в некотором приближении к первоначальному буквальному смыслу слова «величие» [«Größe» — «величина, размеры»]. Мы можем также напомнить себе, что нас интересует не столько сущность великого человека, сколько вопрос, благодаря чему он воздействует на окружающих его людей. Но это исследование мы по возможности сократим, поскольку оно грозит далеко увести нас от нашей цели.

Итак, давайте признаем, что великий человек влияет на окружающих двумя путями — своей личностью и идеей, за которую он выступает. Эта идея может подчеркнуть давнее желание масс, или показать им новую желанную цель, или еще каким-то другим способом увлечь массы. Иногда — и это, разумеется, первоначальный случай — воздействует только личность, а идея играет совсем маловажную роль. Почему великий человек вообще должен был приобрести значение — нам это совершенно понятно. Мы знаем, что у массы людей существует сильнейшая потребность в авторитете, которым можно восхищаться, которому подчиняются, который ими повелевает, возможно, даже жестоко обращается с ними. Из психологии отдельного человека мы узнали, откуда берется эта потребность массы. Это — тоска по отцу, которая присуща каждому с дет-

ства, по тому самому отцу, победой над которым прославляет себя герой легенды. И, возможно, теперь у нас забрезжило понимание того, что все черты, которыми мы наделяем великого человека, являются чертами отца, что в этом соответствии и заключается тщетно разыскиваемая нами сущность великого человека. К образу отца относятся смелость мыслей, сила воли, весомость поступков, но прежде всего самостоятельность и независимость великого человека, его божественная беспечность, которая может доходить до бесцеремонности. Им следует восхищаться, ему можно доверять, но — нельзя не заметить — его нужно также бояться. Мы должны были бы руководствоваться буквальным значением слова; ведь кто еще кроме отца был в детстве «великим человеком!».

Несомненно, это был образ могущественного отца, который в лице Моисея снизошел к бедным еврейским батракам, чтобы заверить их, что они — его любимые дети. И не менее захватывающе должно было подействовать на них представление об одном-единственном, вечном, всемогущем Боге, для которого они не были слишком ничтожными, чтобы заключить с ними союз, и который обещал о них заботиться, если они останутся ему верны. Вероятно, им было непросто отделить образ человека Моисея от образа его Бога, и они правильно догадывались об этом, ибо Моисей, по-видимому, привнес в характер своего Бога черты собственной личности, такие, как гневливость и непреклонность. И если затем они убили этого великого человека, то лишь повторили злодеяние, которое в древние времена в виде закона направлялось против божественного царя и которое, как мы знаем, восходило к еще более древнему образцу.

Если, с одной стороны, образ великого человека возрос до божественного, то, с другой стороны, настало время напомнить, что и отец был когда-то ребенком. Великая религиозная идея, которую представлял Моисей, в соответствии с нашими рассуждениями не была его достоянием; он перенял ее у своего царя Ихнатона. Последний же, чье величие как основателя религии однозначно доказано, следовал, видимо, побуждениям, которые через посредство матери или другими путями дошли до него из ближней или дальней Азии[1].

[1] [От отстаиваемого порой предположения, что мать Ихнатона, царица Тейе, не была египтянкой, после открытия гробниц ее родителей в Фивах пришлось отказаться.]

Дальше проследить цепь событий мы не можем, но если эти первые части правильно поняты, то тогда монотеистическая идея бумерангом вернулась в страну своего происхождения. Представляется бесполезным пытаться установить заслугу отдельного человека в появлении новой идеи. Многие, очевидно, причастны к ней и внесли свой вклад в ее развитие. С другой стороны, было бы явной несправедливостью прервать цепь причинных событий на Моисее и пренебречь тем, что совершили его последователи и продолжатели, иудейские пророки. Семена монотеизма не взошли в Египте. То же самое могло бы случиться в Израиле, после того как народ избавился от обременительной и требовательной религии. Но из еврейского народа снова и снова выдвигались мужи, оживлявшие блекнущую традицию, возобновляли заветы и требования Моисея и не успокаивались до тех пор, пока утраченное не было восстановлено. В результате постоянных многовековых усилий и, наконец, благодаря двум крупным реформам, одной — до, другой — после вавилонского изгнания, произошло превращение народного Бога Яхве в Бога, к почитанию которого евреев принуждал Моисей. И это является доказательством особого психического качества массы, ставшей еврейским народом, когда она сумела выдвинуть многих людей, которые были готовы взять на себя тяготы Моисеевой религии в награду за избранность и, быть может, еще и за другие вознаграждения такого же ранга.

В. ПРОГРЕСС ДУХОВНОСТИ

Чтобы добиться неослабного психического влияния на народ, явно недостаточно заверить его в избранности божеством. Это нужно ему еще и каким-то образом доказать, если он должен в это поверить и сделать из этой веры выводы. В Моисеевой религии таким доказательством послужил исход из Египта; бог или от его имени Моисей неустанно ссылались на это свидетельство благоволения. Был введен праздник Пасхи, чтобы зафиксировать воспоминание об этом событии или, скорее, наполнить издавна существующий праздник содержанием этого воспоминания. Но все же это было только воспоминание, исход принадлежал туманному прошлому. В современности знаки Божьего благоволения были очень редки, судьбы народа скорее указывали на его немилость. Примитивные народы имели обыкновение отстранять или даже

наказывать своих богов, когда те не выполняли свою обязанность обеспечивать им победу, счастье и благополучие. С царями во все времена обращались не иначе как с богами; в этом проявляет себя давнее тождество, происхождение от общего корня. Также и современные народы имеют обыкновение прогонять своих царей, когда блеск их правления блекнет вследствие поражений с сопутствующими потерями земли и денег. Почему же народ Израиля всегда тем покорнее ухватывался за своего Бога, чем хуже тот с ним обращался? Это проблема, которую мы должны будем временно оставить.

Это, пожалуй, дает нам повод к исследованию, принесла ли религия Моисея народу нечто иное, кроме возросшего чувства собственного достоинства благодаря сознанию избранности. И ближайший момент действительно легко обнаружить. Религия принесла также евреям гораздо более величественное представление о Боге или, выражаясь прозаичнее, представление о более величественном Боге. Кроме того, кто верил в этого Бога, тот отчасти делил с ним его величие, мог сам ощущать себя возвышенным. Для неверующего это не совсем очевидно, но, возможно, это легче понять на примере возвышенного чувства британца в чужой стране, ставшей небезопасной вследствие беспорядков, которое полностью отсутствует у гражданина какой-либо небольшой континентальной страны. То есть британец рассчитывает на то, что его *government*[1] пошлет военный корабль, если хотя бы волосок упадет с его головы, и что это очень хорошо знают мятежники, тогда как у маленького государства вообще нет военного корабля. Стало быть, гордость из-за величия *British Empire*[2] коренится также в сознании большей безопасности, защиты, которой пользуется отдельный британец. Наверное, это сродни представлению о величественном Боге, а поскольку едва ли можно претендовать на содействие Богу в управлении миром, гордость величием Бога сливается с гордостью из-за собственной избранности.

Среди предписаний Моисеевой религии имеется одно, более важное, чем кажется вначале. Это запрет изображать бога, то есть принуждение почитать Бога, которого нельзя видеть. Мы предполагаем, что в этом пункте Моисей превзо-

[1] [Правительство (*англ.*).]
[2] [Британской империи (*англ.*).]

шел строгость религии Атона; возможно, он только хотел быть последовательным, ведь его Бог не имел ни имени, ни облика, возможно, это была новая мера предосторожности против злоупотребления магией[1]. Но если этот запрет приняли, он должен был оказать сильнейшее воздействие. Ведь он означал пренебрежение чувственным восприятием по сравнению с представлением, которое можно назвать абстрактным, триумф духовности над чувственностью, строго говоря, отказ от влечений вместе с его психологически неизбежными последствиями.

Чтобы счесть правдоподобным то, что на первый взгляд кажется неясным, нужно вспомнить о других процессах такого же свойства в развитии человеческой культуры. Самый ранний из них, возможно, наиболее важный, меркнет во тьме древности. Его удивительные последствия заставляют нас его отстаивать. У наших детей, у невротиков среди взрослых, а также у первобытных народов мы обнаруживаем душевный феномен, который мы называем верой во «всемогущество мыслей». По нашему мнению, речь идет о переоценке влияния, которое могут оказывать наши душевные, в данном случае интеллектуальные, акты на изменение внешнего мира. В сущности, всякая магия, предшественница нашей техники, покоится на этой предпосылке. Сюда также относятся все волшебство слов и убежденность во власти, связанной со знанием и произнесением имени. Мы предполагаем, что «всемогущество мыслей» было выражением гордости человечества развитием языка, следствием которого явилось чрезвычайное продвижение интеллектуальной деятельности. Открылась новая сфера духовности, в которой стали определяющими представления, воспоминания и умозаключения в противоположность низшей психической деятельности, имевшей своим содержанием непосредственные восприятия органов чувств. Несомненно, это был один из важнейших этапов на пути становления человека.

Гораздо более наглядным предстает перед нами другой процесс более позднего времени. Под влиянием внешних моментов, которые нам не требуется здесь прослеживать и которые, кроме того, отчасти недостаточно известны, случилось так, что матриархальное общественное устройство сменилось

[1] [Ср. на этот счет замечание в работе «Тотем и табу» (1912–1913).]

патриархальным, с чем, разумеется, был связан переворот в прежних правовых отношениях. Считается, что отзвуки этой революции ощущаются еще в «Орестее» Эсхила[1]. Но, кроме того, этот поворот от матери к отцу знаменует победу духовности над чувственностью, то есть культурный прогресс, ибо материнство доказывалось свидетельством органов чувств, тогда как отцовство является предположением, построенным на выводе и предположении. Тенденция, возвышающая мыслительный процесс над чувственным восприятием, оказывается шагом, чреватым важнейшими последствиями.

Когда-то между двумя ранее упомянутыми событиями[2] случилось еще одно, обнаруживающее наибольшее родство с событием, изученным нами в истории религии. Человек почувствовал побуждение вообще ценить «духовные» силы, то есть те, которые нельзя уловить с помощью органов чувств, в частности с помощью зрения, но которые все-таки оказывают несомненное, даже чересчур сильное действие. Если можем довериться свидетельству языка, то прототипом духовности послужил движущийся воздух, ибо дух заимствовал название от дуновения ветра (*animus, spiritus*[3], на иврите: *ruach*, дуновение). Тем самым также была открыта душа как духовный принцип отдельного человека. Благодаря наблюдению движущийся воздух был обнаружен в дыхании человека, которое прекращается вместе со смертью; еще сегодня считается, что умирающий выдыхает свою душу. Но теперь человеку открылась царство духа; он был готов приписать существование души, которую он открыл у себя, всему остальному в природе. Весь мир стал одушевленным, и наука, появившаяся намного позднее, сделала достаточно для того, чтобы часть мира снова лишить души, но еще и сегодня с этой задачей до конца так и не справилась.

Благодаря Моисееву запрету Бог был поднят на более высокую ступень духовности, открылся путь к дальнейшим из-

---

1 [Темой трилогии является убийство Агамемнона его супругой Клитемнестрой, убийство матери сыном Орестом, мстящим за отца, преследование Ореста эриниями, а также начатое против него судебное разбирательство перед ареопагом в Афинах, завершающееся оправдательным приговором.]

2 [А именно между развитием языка и концом матриархата.]

3 [В первоначальной редакции этого раздела наряду с этим стоит еще греческое слово anemoz (анемос, ветер).]

менениям представления о Боге, о которых еще предстоит сообщить. Но вначале позволим себе заняться другим их воздействием. Результатом всех этих достижений в развитии духовности повысилось чувство собственного достоинства человека, он стал гордым, а потому чувствовал свое превосходство над другими людьми, которые оставались в плену чувственности. Мы знаем, что Моисей передал евреям возвышенное чувство избранного народа; Бог лишился материальности, и благодаря этому к тайному богатству народа добавилась новая, ценная часть. Евреи сохраняли ориентацию на духовные интересы, политические бедствия нации научили ее ценить по достоинству оставшееся у них единственное достояние, ее письменность. Непосредственно после разрушения Титом храма в Иерусалиме рабби Иоханан бен Саккаи испросил позволения открыть первую школу по изучению Торы в Ямнии[1]. С тех пор Тора стала Священным Писанием и центром духовных усилий, сплотивших рассеянный по миру народ.

Это то, что общеизвестно и признано. Я хотел бы только добавить, что начало такому развитию еврейского характера положил запрет Моисея почитать Бога в зримом образе.

Преимущество, которое в жизни еврейского народа предоставлялось на протяжении примерно 2000 лет духовным устремлениям, разумеется, оказало свое воздействие; оно помогло ограничить дикость и склонность к насилию, обычно возникающие там, где идеалом народа является развитие мышечной силы. Гармония в формировании духовной и физической деятельности, какой достиг народ Греции, для евреев осталась недоступной. По крайней мере в случае разногласия они принимали решение в пользу более ценного[2].

Г. ОТКАЗ ОТ ВЛЕЧЕНИЙ

Не вполне очевидно и не сразу можно понять, почему прогресс духовности, оттеснение на задний план чувственности должны были повысить самосознание человека, равно как и народа. По-видимому, это предполагает определенный масштаб ценностей и другого человека или инстанцию, которые

[1] [По преданию, он сбежал, спрятавшись в гробу, из Иерусалима, а потом получил от римского наместника разрешение обучать закону *(Торе)* в городе на море к западу от Иерусалима (в 70 году от Рождества Христова).]

[2] [В первой редакции: «решение в пользу культурно более важного».]

им управляет. Для прояснения обратимся к аналогичному случаю из психологии индивида, который стал нам понятен.

Если у человеческого существа Оно усиливает требование влечения эротической или агрессивной природы, то самое простое и естественное — когда Я, в распоряжении которого находится мыслительный и мышечный аппарат, удовлетворяет его с помощью действия. Это удовлетворение влечения ощущается Я как удовольствие, тогда как неудовлетворение, несомненно, стало бы источником неудовольствия. Тут может случиться так, что вследствие внешних препятствий Я отказывается от удовлетворения влечения, а именно тогда, когда оно понимает, что данное действие создало бы для Я серьезную опасность. Такое воздержание от удовлетворения, отказ от влечения вследствие внешних помех, как мы говорим: повинуясь принципу реальности, — отнюдь не сопряжено с удовольствием. Отказ от влечения имело бы следствием стойкое неприятное напряжение, если бы не удалось снизить саму силу влечения посредством смещений энергии. Однако отказ от влечения могут вынудить также другие, как мы по праву говорим, *внутренние* причины. В ходе индивидуального развития часть сдерживающих сил внешнего мира интернализируется, в Я образуется инстанция, которая, наблюдая, критикуя и запрещая, противостоит остальному Я. Мы называем эту новую инстанцию *Сверх-Я*. Отныне Я, прежде чем привести в исполнение требуемое Оно удовлетворение влечения, должно принимать в расчет не только опасности внешнего мира, но и возражение Сверх-Я и будет иметь еще больше поводов не допускать удовлетворения влечения. Но если отказ от влечений в силу внешних причин просто неприятен, то отказ по внутренним причинам, из-за повиновения Сверх-Я, имеет иное экономическое последствие. Помимо неизбежного неприятного результата он доставляет Я также и удовольствие, так сказать, замещающее удовлетворение. Я чувствует себя возвышенным, гордится отказом от влечения, как ценным достижением. Механизм такого получения удовольствия представляется нам понятным. Сверх-Я — это преемник и представитель родителей (и воспитателей), которые надзирали за поступками индивида в первый период его жизни; оно продолжает выполнять их функции почти без изменения. Оно держит Я в постоянной зависимости, непрерывно оказывает на него давление. Совсем как в детстве, Я боится поставить на

карту любовь повелителя, воспринимает его похвалу как освобождение и удовлетворение, его упреки — как укоры совести. Принеся в жертву Сверх-Я отказ от влечения, в качестве награды за это Я ожидает от него большей любви. Сознание того, что эта любовь заслуженна, ощущается им как гордость. В период, когда авторитет еще не был интернализирован в виде Сверх-Я, отношения между грозящей потерей любви и требованием влечения могли быть такими же. Когда из любви к родителям происходил отказ от влечения, появлялось чувство безопасности и удовлетворения. Своеобразный нарциссический характер гордости это хорошее чувство смогло приобрести только после того, как сам авторитет стал частью Я.

Что нам дает объяснение удовлетворенности отказом от влечения для понимания процесса, который мы хотим изучить, — роста самосознания при прогрессе духовности? По-видимому, очень мало. Условия тут совершенно иные. Речь об отказе от влечения не идет, и здесь нет второго лица или инстанции, ради которых приносится жертва. Во втором утверждении мы вскоре усомнимся. Можно сказать, что великий человек и есть тот авторитет, из любви к которому совершается нечто, а поскольку сам великий человек воздействует благодаря сходству с отцом, не следует удивляться, что в психологии масс ему выпадает роль Сверх-Я. Это относилось бы также к человеку Моисею в отношениях с еврейским народом. Но в другом пункте правильной аналогии не получается. Прогресс духовности состоит в том, что вопреки непосредственному чувственному восприятию человек принимает решение в пользу так называемых высших интеллектуальных процессов, то есть воспоминаний, рассуждений, умозаключений. Например, решает, что отцовство важнее материнства, хотя в отличие от последнего его нельзя доказать благодаря свидетельству органов чувств. Поэтому ребенок должен носить имя отца и ему наследовать. Или: наш бог самый могущественный и великий, хотя и незрим, подобно вихрю или душе. Отклонение требования сексуального или агрессивного влечения представляется чем-то совершенно отличным от этого. Также и при определенном прогрессе духовности, например при победе отцовского права, нельзя выявить авторитет, предлагающий мерило того, что нужно ценить более высоко. Им в этом случае не может быть отец, ибо он поднимается до уровня авторитета лишь в результате про-

гресса. Таким образом, мы сталкиваемся со следующим феноменом: в развитии человечества чувственность постепенно уступает место духовности, и благодаря любому такому прогрессу люди чувствуют себя гордыми и возвышенными. Однако нельзя сказать, почему так и должно было быть. Впоследствии также случается, что сама духовность одолевается совершенно загадочными эмоциональными феноменами веры. Речь идет об известном *Credo quia absurdum*, к тому же каждый, кто такое осуществил, рассматривает это как высшее достижение. Возможно, общим для всех этих психологических ситуаций является нечто другое. Возможно, человек просто объявляет более высоким то, что является более трудным, а его гордость — это всего лишь нарцизм, усилившийся благодаря сознанию преодоленной трудности.

Это, разумеется, малопродуктивные объяснения, и можно было бы подумать, что они вообще не имеют ничего общего с нашим исследованием того, что определило характер еврейского народа. Для нас это было бы только выгодой, но все же определенная принадлежность к нашей проблеме выдает себя благодаря факту, которым мы еще больше займемся позднее. Религия, начавшаяся с запрета изображать Бога, в ходе столетий все больше превращается в религию отказов от влечения. Не то чтобы она требовала сексуального воздержания, она довольствуется заметным стеснением сексуальной свободы. Однако Бог полностью затмевает сексуальность и возвышается до идеала этического совершенства. Но этика — это ограничение влечения. Пророки неустанно напоминают, что Бог не требует от своего народа ничего другого, кроме праведного и добродетельного образа жизни, то есть отказа от всякого удовлетворения влечения, осуждаемого также и нашей нынешней моралью как порочное. И даже требование верить в него, видимо, отходит на задний план перед серьезностью этих этических требований. Таким образом, представляется, что отказ от влечения играет исключительную роль в религии, хотя и он появился в ней не в самом начале.

Здесь, однако, уместно выдвинуть возражение, которое должно предотвратить недоразумение. Если даже могло показаться, что отказ от влечения и основанная на нем этика не составляют важного содержания религии, то все же генетически они связаны с нею теснейшим образом. Тотемизм, первая форма религии, которую мы выделяем, приносит с собой в

качестве непременной составляющей множество заповедей и запретов, означающих, разумеется, не что иное, как отказ от влечения: почитание тотема, включающее запрет причинять ему вред или убивать, экзогамию, то есть отказ от страстно желанных матерей и сестер в орде, признание равных прав за всеми членами союза братьев, то есть ограничение тенденции к жестокому соперничеству между ними. В этих предписаниях мы должны видеть зачатки нравственного и социального порядка. От нас не ускользает, что здесь дают о себе знать две различные мотивировки. Два первых запрета — в духе устраненного отца, они словно продолжают его волю; третья заповедь, предоставление равных прав вступившим в союз братьям, не считается с волей отца, она оправдывается ссылкой на необходимость долгое время сохранять новый порядок, возникший после устранения отца. Иначе оказался бы неизбежен возврат к более раннему состоянию. Здесь социальные заповеди отделяются от других, которые, как мы вправе сказать, происходят непосредственно из религиозных отношений.

В укороченном развитии человеческой особи повторяется существенная часть этого хода событий. Также и здесь именно авторитет родителей, в основном авторитет безраздельно господствующего, грозящего наказанием отца, побуждает ребенка к отказам от влечения, устанавливает для него, что ему позволено и что запрещено. То, что у ребенка означает «славное» или «скверное», позднее, когда место родителей заняло общество и Сверх-Я, будет называться «добрым» и «злым», добродетельным или порочным, но это по-прежнему то же самое — отказ от влечения под давлением авторитета, заменяющего и продолжающего отца.

Эти воззрения далее углубляются, когда мы предпринимаем исследование необычного понятия «святость». Что, собственно говоря, кажется нам святым в отличие от другого, тоже высоко нами ценимого и признаваемого важным и значительным?[1] С одной стороны, несомненна связь святого с религиозным, она назойливо подчеркивается; все религиозное свято, оно прямо-таки — ядро святости. С другой стороны, нашему суждению мешают многочисленные попытки со-

[1] [В своей статье «“Культурная” половая мораль и современная нервозность» по поводу слова «святой» Фрейд высказывается несколько по-другому. Это же слово, на этот раз относящееся к людям, появляется также в работе «Неудовлетворенность культурой».]

отнести характеристику святости со многим другим — с людьми, институтами, исполнением обязанностей, — имеющим мало общего с религией. Эти усилия служат явным тенденциям. Мы будем исходить из особенности запрета, тесно связанного со святым. Очевидно, святое — это нечто такое, к чему нельзя прикасаться. Священный запрет очень сильно аффективно окрашен, но, собственно говоря, без рационального обоснования. Ибо почему, например, инцест с дочерью или с сестрой должен быть особо тяжким преступлением, гораздо более гнусным, чем любой другой половой акт?[1] Если спросить о таком обосновании, то мы, несомненно, услышим, что этому противятся все наши чувства. Но это означает лишь то, что запрет считается само собой разумеющимся, что обосновать его не умеют.

Никчемность такого объяснения довольно легко доказать. То, что якобы оскорбляет наши самые святые чувства, в династиях древнего Египта и других ранних народов было общепринятым поведением, можно сказать, священным обычаем. Было совершенно естественным, что в своей сестре фараон находил свою первую и самую знатную жену, да и поздние последователи фараонов, греческие Птолемеи, без колебаний подражали этому образцу. В общем и целом напрашивается вывод, что инцест — в данном случае между братом и сестрой — был привилегией заменяющих богов царей, которой были лишены простые смертные, впрочем, также и мир греческих и германских сказаний не находил неприличным подобные инцестуозные отношения. Можно предположить, что щепетильное соблюдение равенства по происхождению у нашей знати является остатком этой давней привилегии, и можно констатировать, что вследствие продолжавшегося на протяжении многих поколений близкородственного размножения в высших социальных слоях сегодня Европой управляют только члены двух семей.

Ссылка на инцест у богов, царей и героев помогает также покончить с другой попыткой, стремящейся объяснить боязнь инцеста биологически, сводящей ее к смутному знанию о вредности близкородственного размножения. Но отнюдь не факт, что существует опасность вреда при близкородственном размножении, не говоря уже о том, что первобытные люди

[1] [«Боязнь инцеста» является темой первой статьи в «Тотеме и табу».]

якобы распознали ее и на нее реагировали. Неуверенность в определении дозволенной и запрещенной степени родства столь же мало говорит в пользу гипотезы о «естественном чувстве» как первопричины боязни инцеста.

Наша реконструкция предыстории подводит нас к другому объяснению. Требование экзогамии, негативным выражением которого является боязнь инцеста, совпадало с волей отца и продолжало эту волю после его устранения. Отсюда сила, с которой оно аффективно подчеркивается, и невозможность рационального обоснования, то есть его святость. Мы с уверенностью ожидаем, что исследование всех других случаев священного запрета привело бы, как и в случае боязни инцеста, к тому же самому выводу, что первоначально святое является не чем иным, как продолжением воли родоначальника. Тем самым оно пролило бы свет на амбивалентность слов, выражающих понятие святости. Это амбивалентность, в целом определяющая отношение к отцу. *«Sacer»* означает не только «святой», «посвященный», но и то, что мы можем перевести только как «нечестивый», «гнусный» *(«auri sacra fames »*[1] *).* Однако воля отца была не только чем-то, чего нельзя было касаться, что должно было высоко почитаться, но и чем-то, перед чем ужасались, поскольку она требовала болезненного отказа от влечения. Когда мы слышим, что Моисей «освятил» свой народ, введя обряд обрезания, то теперь мы понимаем глубокий смысл этого утверждения. Обрезание — это символическая замена кастрации, на которую некогда праотец от полноты своей власти обрек сыновей, и тот, кто принимал этот символ, демонстрировал этим готовность подчиняться воле отца, даже если тот требовал от него самой болезненной жертвы.

Чтобы вернуться к этике, мы можем в заключение сказать: часть ее предписаний рационально оправдывается необходимостью ограничить права сообщества в отношении индивида, права индивида — в отношении общества и права индивидов — в отношении друг к другу. Однако то, что в этике нам кажется величественным, таинственным, мистическим образом само собой разумеющимся, обязано этими свойствами связи с религией, происхождению из воли отца.

[1] [«О проклятая жажда золота!». Вергилий, «Эней», III, 57. Ср. Фрейд. «О противоположном значении первых слов».]

Д. ПРАВДИВОЕ СОДЕРЖАНИЕ РЕЛИГИИ

Какими завидными кажутся нам, нищим верой, те исследователи, которые убеждены в существовании высшего существа! Для этого великого духа мир не имеет проблем, потому что он сам создал все его формы. Насколько объемлющими, исчерпывающими и окончательными являются учения верующих в сравнении с тягостными, скудными и фрагментарными попытками объяснения — пределом того, что мы достигаем! Божественный дух, сам являющийся идеалом этического совершенства, привил людям знание этого идеала, вместе и наряду с ним стремление уподобить свое существо идеалу. Они непосредственно ощущают, что возвышенней и благородней, а что низменней и вульгарней. Их чувственная жизнь приноровлена к соответствующей дистанции от идеала.

Им приносит огромное удовлетворение, когда они, так сказать, в перигелии, к нему приближаются, они караются тягостным чувством неудовольствия, когда в афелии они от него удалились. Все это определено очень просто и непоколебимо. Мы можем лишь сожалеть, если определенный жизненный опыт и наблюдения в мире не позволяют нам принять предположение о таком высшем существе. Как будто мира загадок недостаточно, перед нами ставится новая задача — понять, как те другие люди сумели уверовать в божественное существо и откуда у этой веры берется ее небывалая власть, превосходящая «рассудок и науку»[1].

Вернемся к более скромной проблеме, занимавшей нас до сих пор. Мы хотели объяснить, откуда происходит своеобразный характер еврейского народа, который, вероятно, способствовал также его сохранению по сей день. Мы обнаружили, что этот характер сформировал человек Моисей, даровав евреям религию, которая настолько повысила их чувство собственного достоинства, что они уверовали в свое превосходство над всеми другими народами. Затем они сохранили себя благодаря тому, что сторонились других. При этом кровосмешение доставляло мало проблем, ибо тем, что их сплотило, был идеальный момент, совместное владение определенным интеллектуальным и эмоциональным достоянием. Моисеева религия оказала такое воздействие потому, что она

[1] [Намек на ироническое замечание Мефистофеля в «Фаусте», часть I, 4-я сцена.]

1) позволила народу получить свою долю в величии нового представления о Боге; 2) утверждала, что этот народ избран этим великим Богом и призван доказать его особое благоволение; 3) навязала народу прогресс духовности, который, будучи достаточно важным сам по себе, кроме того, открыл путь к уважению интеллектуальной работы и к дальнейшим отказам от влечения.

Это наш вывод, и хотя мы ни в чем от него не отказываемся, тем не менее не можем скрывать, что в некотором смысле он неудовлетворителен. Причинная связь не покрывает, так сказать, результат, факт, который мы хотим объяснить, кажется величиной иного порядка, чем все, чем мы его объясняем. Не могло ли быть так, что все наши прежние исследования раскрыли не всю мотивацию, а лишь поверхностный — в известной степени — слой, за которым ждет открытия еще и другой, весьма значительный фактор? При всей чрезвычайной сложности причинной взаимосвязи в жизни и в истории нечто подобное надо было постичь.

Доступ к этой более глубокой мотивации был бы получен в одном определенном месте предшествующих рассуждений. Религия Моисея оказывала свои воздействия не прямо, а странным косвенным образом. Это не означает, что она воздействовала не сразу и что ей потребовалось долгое время, столетия, чтобы полностью проявить свое действие, ибо многое становится понятным само собой, когда речь идет о формировании характера народа. Оговорка относится к факту, который мы взяли из истории еврейской религии, или, если угодно, в нее внесли. Мы говорили, что через какое-то время еврейский народ снова отверг религию Моисея — полностью или сохранив некоторые из ее предписаний, об этом мы догадаться не можем. Благодаря гипотезе, что в течение долгого времени, когда захватывался Ханаан и велась борьба с живущими там народами, религия Яхве существенно не отличалась от почитания других Балу, мы стоим на исторической почве вопреки всем стараниям более поздних тенденций скрыть это постыдное обстоятельство. Однако религия Моисея не исчезла бесследно, а сохранила о себе своего рода воспоминание, смутное и искаженное, возможно, подкрепленное у отдельных членов жреческой касты старыми записями. И это предание о великом прошлом продолжало действовать словно из-за кулис, постепенно приобретало все большую власть над душами и в конце

концов добилось того, что бог Яхве преобразовался в Моисеева Бога и вновь пробудилась к жизни введенная много веков назад, а затем оставленная религия Моисея.

В одном из предыдущих разделов этого очерка [часть I, В, Г и Д] мы обсуждали, какое представление кажется неопровержимым, если считать понятным такой результат предания.

Е. ВОЗВРАЩЕНИЕ ВЫТЕСНЕННОГО

Некоторое количество сходных процессов имеется среди тех, с которыми нас познакомило психоаналитическое исследование душевной жизни. Часть из них называют патологическими, другие причисляют к многообразию нормы. Но это не так уж существенно, ибо границы между тем и другим не проведены очень строго, их механизмы в значительной степени одинаковы, и гораздо важнее, осуществляются ли данные изменения в самом Я или они противостоят ему как нечто чуждое, называясь тогда симптомами. Из изобилия материала я выделю в первую очередь случаи, относящиеся к развитию характера. Юная девушка, вступившая в сильнейшее противоречие со своей матерью, пестовала все качества, отсутствие которых она замечала у матери, и избегала всего, что о матери напоминало. Мы можем добавить, что в более ранние годы она, как и каждая девочка, идентифицировала себя с матерью, а теперь энергично этому сопротивляется. Но когда эта девушка выходит замуж, сама становится женой и матерью, мы не можем удивляться тому, что она начинает все больше походить на свою мать, к которой она питала вражду, и в конце концов со всей очевидностью восстанавливает преодоленную идентификацию с матерью. То же самое случается также и с мальчиками, и даже у великого Гёте, который в пору расцвета своего гения, несомненно, презирал чопорного и педантичного отца, в старости развились черты, принадлежавшие литературному портрету отца. Еще удивительнее может стать результат, когда противоречие между двумя людьми более острое. Молодой человек, которому выпала участь расти рядом с недостойным отцом, вначале развился ему вопреки в дельного, надежного и честного человека. В расцвете жизни его характер резко изменился, и отныне он стал вести себя так, словно взял себе за образец того же самого отца. Чтобы не потерять связь с нашей темой, нужно помнить о том, что в начале такого хода событий всегда стоит идентифи-

кация маленького ребенка с отцом. Затем она отвергается, даже сверхкомпенсируется, а в конце снова себя утверждает.

Давно стало общественным достоянием, что переживания первых пяти лет оказывают определяющее влияние на жизнь, которому не может противостоять ничего более позднее. О том, как эти ранние впечатления утверждают себя вопреки всем воздействиям более зрелых периодов жизни, можно было бы сказать много достойного изучения, которое сюда не относится. Но, пожалуй, менее известно, что самое сильное, сходное с принуждением влияние проистекает от тех впечатлений, с которыми ребенок сталкивается в период, когда его психический аппарат, как мы должны считать, еще не вполне восприимчив. В самом факте не приходится сомневаться, он настолько кажется странным, что мы вправе облегчить себе его понимание через сравнение с фотографическим снимком, который можно проявить и превратить в изображение после любой отсрочки. Тем не менее можно сослаться на то, что обладающие богатым воображением писатели с присущей художникам смелостью предвосхитили это наше доставляющее неудобства открытие. Э.Т.А. Гофман имел обыкновение сводить изобилие образов, которые имелись в его распоряжении в поэтическом творчестве, к смене картин и впечатлений во время его недельного путешествия в почтовой карете, которое он совершил, будучи еще грудным ребенком. То, что дети пережили и не поняли в возрасте двух лет, они никогда и не вспоминают, если не считать сновидения. Это может стать им известным только благодаря психоаналитическому лечению, но оно в какой-то более поздний период врывается в их жизнь в виде навязчивых импульсов, руководит их поступками, навязывает им симпатии и антипатии, довольно часто определяет их выбор объекта любви, который так часто не удается обосновать рационально. Нельзя не увидеть, в каких двух пунктах эти факты касаются нашей проблемы. Во-первых, во временной отдаленности[1], признанной здесь, собственно говоря, решающим фактором, например, в особом состоянии воспоминаний, которые в случае этих дет-

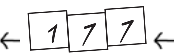
[1] Также и здесь поэту есть что сказать. Чтобы объяснить свою привязанность, он придумывает: «Ах, в те времена, которые давно минули, сестрой ты мне была или женой моею». (Гёте, том IV Веймарского издания, с. 97). [Из стихотворения, посвященного Шарлотте фон Штайн. Строки из него Фрейд процитировал в своей речи в доме Гёте.]

ских переживаний мы классифицируем как «бессознательные». Мы надеемся обнаружить здесь аналогию с состоянием, которое нам хотелось бы приписать традиции в душевной жизни народа. Правда, внести в психологию масс представление о бессознательном было непросто.

Вклад в понимание разыскиваемых нами феноменов [вовторых] регулярно вносят механизмы, ведущие к образованию неврозов. Также и здесь решающие события происходят в раннем детском возрасте, но при этом упор делается не на времени, а на процессе, который идет навстречу событию, на реакции на него. В рамках схематического изображения можно сказать: как следствие переживания усиливается требование влечения, жаждущего удовлетворения. Я отказывает в этом удовлетворении либо потому, что оно парализуется размерами требования, либо потому, что распознает в нем опасность. Первое из этих обоснований является изначальным, оба сводятся к избеганию ситуации опасности[1]. Я защищается от опасности посредством процесса вытеснения. Импульс влечения некоторым образом тормозится, повод вместе с соответствующими восприятиями и представлениями забывается. Но на этом процесс не завершается, влечение либо сохранило свою силу, либо снова ее накапливает, либо вновь возбуждается благодаря новому поводу. В таком случае оно возобновляет свое требование, и тогда из-за того, что мы можем назвать рубцом от вытеснения, путь к нормальному удовлетворению для него остается закрытым, где-то в слабом месте оно прокладывает себе другой путь к так называемому замещающему удовлетворению, которое теперь проявляется как симптом, без согласия, но к тому же и без понимания Я. Все феномены симптомообразования с полным правом можно описать как «возвращение вытесненного»[2]. Но их отличительным свойством является значительное искажение, которое претерпело возвращающееся в сравнении с первоначальным. Возможно, кто-то подумает, что вместе с последней группой фактов мы слишком далеко удалились от сходства с преданием. Но нам не стоит об этом сожалеть, если тем самым мы близко подошли к проблемам отказа от влечения.

[1] [Относительно «ситуации опасности» см. дополнение Б в главе XI работы «Торможение, симптом и тревога».]

[2] [Этот термин восходит к периоду самых первых психоаналитических публикаций Фрейда между 1890 и 1900 годами.]



Ж. ИСТОРИЧЕСКАЯ ИСТИНА

Мы предприняли все эти психологические экскурсы для того, чтобы сделать более обоснованным вывод, что религия Моисея оказывала свое влияние на еврейский народ только в виде предания. Большего, чем некоторого правдоподобия, наверное, добиться мы не смогли. Предположим, однако, что полное доказательство нам удалось; и все же осталось бы впечатление, что мы довольствовались лишь количественным фактором требования, но качественный не учли. Всему, что имеет дело с возникновением религии, в том числе и иудаистской, присуще что-то величественное, которое прежними нашими объяснениями не покрывается. Наверное, должен быть задействован еще и другой момент, для которого имеется мало аналогичного и нет ничего равнозначного, нечто единственное и нечто такого же порядка величины, как и то, что из этого стало, нечто такое, как сама религия.

Попробуем приблизиться к предмету с противоположной стороны. Мы понимаем, что первобытный человек нуждается в боге как творце мира, вожаке племени, личном попечителе. Этот бог занимает место позади умершего отца, о котором предание пока еще может что-то сказать. Человек более поздних эпох, нашего времени, ведет себя таким же образом. Также и он остается инфантильным и нуждающимся в защите, даже будучи взрослым; он думает, что, по его мнению, он не может лишиться опоры на своего бога. Неоспоримо, но менее просто понять, почему можно иметь только одного-единственного бога, почему именно прогресс от генотеизма[1] к монотеизму приобретает подавляющее значение. Разумеется, как мы уже отмечали, верующий причастен к величию своего бога, и чем величественнее бог, тем надежнее защита, которую он может дать. Но могущество бога не имеет обязательной предпосылкой его исключительность. Многие народы видели в этом лишь прославление своего верховного бога, если он имел власть над другими, подчиненными ему божествами, а его величие не уменьшалось, если кроме него существовали другие боги. Более того, это означало еще и принесению в

[1] [Это слово не имеет достаточно четкого определения. Оно употребляется для обозначения веры группы людей в бога племени или же веры в главенство некоего бога в иерархии богов. Но ни в одном из двух случаев не имеется в виду вера в *единственного* бога.]

жертву близости, когда этот бог стал универсальным и начал заботиться о всех народах и странах. Как будто своим богом пришлось поделиться с чужими, а это возместить оговоркой, что он все-таки предпочитает их. Можно также выдвинуть довод, что само представление о единственном боге означает прогресс духовности, но так высоко расценить этот момент нельзя. Правоверные знают теперь, как в достаточной мере заполнить этот явный пробел в мотивировке. Они говорят, что идея одного-единственного бога потому так властно подействовала на людей, что она — часть вечной *истины*, которая, будучи долго скрытой, в конце концов проявилась и после этого должна была увлечь всех за собой. Нам следует согласиться, что подобного рода момент в конечном счете соразмерен величию как предмета, так и результата.

Также и нам хотелось бы принять этот вывод. Но мы наталкиваемся на сомнение. Благочестивый довод основывается на оптимистически-идеалистическом предположении. Пока еще не удалось установить, что человеческий интеллект обладает особенно тонким чутьем на истину и что душевная жизнь человека обнаруживает особую склонность истину признавать. Скорее, мы убедились в обратном, что наш интеллект очень легко, без всякого предупреждения заблуждается и что нам проще всего поверить именно в то, что, не считаясь с истиной, идет навстречу нашим продиктованным желаниями иллюзиям. Поэтому к своему согласию мы должны добавить ограничение. Мы также думаем, что решение благочестивых людей содержит истину, но только не *материальную* истину, а *историческую*. И мы позволим себе исправить известное искажение, которое эта истина претерпела при своем возвращении. То есть мы не считаем, что сегодня имеется один-единственный великий бог, а полагаем, что в древние времена существовал один-единственный человек, который должен был казаться тогда очень значительным, а затем вернулся в воспоминании людей возвышенным до божества.

Мы предполагали, что вначале религия Моисея была отвергнута и наполовину забыта, а затем проявилась в виде предания. Теперь мы предполагаем, что этот процесс повторился в то время дважды. Когда Моисей предложил народу идею единственного бога, она не была чем-то новым, а означала оживление события из древних времен человеческой семьи, давно исчезнувшего из сознательной памяти людей. Но оно

было настолько важным, произвело или подготовило столь радикальные изменения в жизни людей, что нельзя не подумать, что оно оставило после себя в человеческой душе те или иные стойкие следы, сопоставимые с преданием.

Из психоанализа отдельных людей мы узнали, что их самые ранние впечатления, полученные в то время, когда ребенок еще едва мог говорить, в какой-то момент начинают оказывать воздействия навязчивого характера, но сами при этом осознанно не вспоминаются. Мы считаем, что вправе предположить то же самое относительно самых ранних переживаний всего человечества. Одним из этих воздействий было, наверное, появление идеи одного-единственного великого бога, которую следует признать вполне правомерным, пусть даже и искаженным, воспоминанием. Такая идея имеет навязчивый характер, она должна приобрести доверие. Насколько простирается ее искажение, ее можно назвать *бредом,* поскольку же она возвращает прошлое, ее следует назвать *истиной.* Также и психиатрический бред содержит частицу истины, а убежденность больного распространяется от этой истины на бредовую оболочку[1].

То, что теперь последует, до самого конца является чуть измененным повторением рассуждений в первой части [настоящей (третьей) статьи].

В 1912 году в «Тотеме и табу» я попытался реконструировать давнюю ситуацию, от которой исходили такие воздействия. При этом я пользовался некоторыми теоретическими идеями Ч. Дарвина, Аткинсона, но особенно У. Робертсона

[1] [Представление, содержащееся в этом последнем тезисе, в очень похожей формулировке было также изложено Фрейдом еще в первом издании «Психопатологии обыденной жизни», глава XII, а также в его очерке, посвященном «Градиве». В статье «О некоторых невротических механизмах» Фрейд рассматривает эту проблему подробнее; однако общую идею можно проследить значительно дальше, например, в письмах Флиссу от 24 января 1897 года и от 1 января 1896-го (Freud, 1950*a*, письмо 57, а также раздел, посвященный паранойе, в рукописи K). — Близкое к этому разделение «исторической» и «материальной» истин, предпринятое в этом разделе, напротив, имеет не столь давнее происхождение. Эта мысль появляется в конце книги «Тотем и табу»; в виде намека она встречается в «Будущем одной иллюзии», тогда как более отчетливо она упоминается — в связи с мифами — в работе «О добывании огня». Однако первая четкая формулировка содержится в «Постскриптуме» к «Автопортрету».

Смита и скомбинировал их с данными и указаниями из психоанализа. У Дарвина я заимствовал гипотезу, что первоначально люди жили в небольших ордах под тиранией старшего самца, который присвоил себе всех самок и наказывал или устранял молодых мужчин, также и своих сыновей. В продолжение этого описания Аткинсона: с этой патриархальной системой было покончено в результате восстания сыновей, которые объединились против отца, одолели его и сообща съели. Присоединяясь к теории тотема Робертсона Смита, я предположил, что после этого место отцовской орды занял тотемистический клан братьев. Чтобы иметь возможность жить в мире друг с другом, победившие братья отказались от женщин, из-за которых они как раз и убили отца, и обрекли себя на экзогамию. Отцовская власть была разрушена, семьи организовывались согласно материнскому праву. Амбивалентная эмоциональная установка сыновей к отцу сохранялась на протяжении всего дальнейшего развития. На место отца в качестве тотема было поставлено определенное животное; оно считалось родоначальником и ангелом-хранителем, его нельзя было обижать или убивать, но один раз в году все мужское сообщество собиралась на праздничную трапезу, во время которой обычно почитаемое животное разрывали на части и вместе съедали. Никто не мог отстраниться от этой трапезы, она была торжественным повторением отцеубийства, с которого начались социальный порядок, нравственные законы и религия. Сходство тотемной трапезы, по Робертсону Смиту, с христианским причастием еще до меня бросилось в глаза многим авторам.

Этой конструкции я придерживаюсь еще и сегодня. Мне не раз приходилось слышать резкую критику из-за того, что в более поздних изданиях книги я не изменил своего мнения после того, как современные этнологи единодушно отвергли построения Робертсона Смита и выдвинули другие, полностью отличающиеся теории. Я должен возразить, что мне хорошо знакомы эти мнимые достижения. Но я не стал убежден ни в правильности этих новшеств, ни в заблуждениях Робертсона Смита. Возражение — еще не опровержение, новшество — не обязательно прогресс. Но прежде всего я не этнолог, а психоаналитик. У меня было право выбрать из этнологической литературы то, что я мог использовать для аналитической работы. Труды гениального Робертсона Сми-

та позволили мне соприкоснуться с психологическим материалом анализа, дали отправные пункты для его оценки. С его противниками я никогда не встречался.

3. ИСТОРИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

Я не могу повторять здесь подробнее содержание «Тотем и табу», но должен позаботиться о заполнении длинной дистанции между той предполагаемой глубочайшей древностью и победой монотеизма в исторические времена. После того как был установлен ансамбль, состоявший из клана братьев, материнского права, экзогамии и тотемизма, началось развитие, которое можно описать как постепенное «возвращение вытесненного». Термин «вытесненное» мы употребляем здесь в переносном смысле. Речь идет о чем-то прошедшем, исчезнувшем, преодоленном в жизни народов, которое мы осмеливаемся приравнять к вытесненному в душевной жизни отдельного человека. Пока мы не можем сказать, в какой психологической форме это прошлое присутствовало в период своего помрачения. Нам будет непросто переносить понятия индивидуальной психологии на психологию масс, и я не думаю, что мы чего-то добьемся, если введем понятие «коллективного» бессознательного. Ведь содержание бессознательного вообще является коллективным, всеобщим достоянием людей. Поэтому мы пока обойдемся использованием аналогий. Процессы, которые мы изучаем здесь в жизни народов, очень похожи на те, что известны нам из психопатологии, но все же не идентичны им полностью. В конце концов мы решаемся предположить, что психические осадки тех древних времен стали наследием, нуждающимся в каждом новом поколении лишь оживления, а не приобретения. При этом мы вспоминаем пример, несомненно, «врожденной» символики, происходящей из периода развития языка, знакомой всем детям без каких-либо наставлений и одинаково звучащей у всех народов, несмотря на различие языков. То, в чем, скажем, нам пока еще не хватает уверенности, мы получаем из других результатов психоаналитического исследования. Мы узнаем, что в ряде важных отношений наши дети реагируют не так, как это соответствует их собственному переживанию, а инстинктивно, подобно животным, что можно объяснить только через филогенетическое наследие[1].

---

1 [Вероятно, Фрейд здесь имеет в виду прежде всего «первичные фантазии». См. редакторское примечание об «архаическом наследии».]

Возвращение вытесненного происходит постепенно, разумеется, не спонтанно, а под влиянием всех изменений в условиях жизни, которые составляют историю культуры людей. Я не могу здесь привести ни обзора этих зависимостей, ни полного перечисления этапов этого возвращения. Отец опять становится главой семьи, далеко не столь неограниченным, каким был праотец первобытной орды. Тотемное животное уступает место богу, и здесь можно выделить весьма отчетливые переходы. Вначале человекообразный бог еще имеет голову животного, позднее он чаще всего превращается в это определенное животное, затем это животное становится для него священным и его любимым спутником, либо он убивает животное и после этого сам носит его прозвище. Между тотемным животным и богом возникает герой, зачастую в качестве предварительной ступени обожествления. По-видимому, идея высшего божества появляется очень рано, вначале только в расплывчатом виде, без вмешательства в повседневные дела человека. Вместе с объединением племен и народов в более крупные единицы также и боги организуются в семьи, в иерархии. Один из них нередко возвышается до повелителя над богами и людьми. Затем мало-помалу совершается следующий шаг — почитание только одного бога, и, наконец, принимается решение предоставить всю власть одному-единственному богу и не допускать рядом с ним никаких других богов. Только благодаря этому было восстановлено величие праотца орды и смогли повториться относящиеся к нему аффекты.

Первый эффект от встречи с тем, кто так долго отсутствовал и по кому тосковали, был грандиозным и таким, как его описывает предание о законоположении у горы Синай. Восхищение, благоговение и благодарность за то, что в его глазах была милость — религия Моисея не знает других, кроме этих позитивных, чувств к богу-отцу. Убежденность в его неотразимости, подчинение его воле у беспомощного, запуганного сына отца орды не могли быть более безоговорочными, более того, они становятся полностью понятными только при перемещении в примитивную и инфантильную среду. Детские эмоциональные побуждения интенсивны и неисчерпаемо глубоки совершенно в другой степени, чем побуждения взрослых, только религиозный экстаз может вернуть это обратно. Таким образом, упоение преданностью богу является ближайшей реакцией на возвращение великого отца.

Тем самым на все времена было определено направление этой отцовской религии, но этим ее развитие не было завершено. К сущности отношения к отцу относится амбивалентность; не могло не случиться так, что с течением времени не возникла та враждебность, которая когда-то подвигла сыновей убить вызывавшего восхищение и страх отца. В рамках религии Моисея не было места для прямого выражения смертоносной ненависти к отцу; могла проявиться только сильнейшая реакция на нее, сознание вины из-за этой враждебности, нечистая совесть согрешивших и продолжавших грешить перед богом. Сознание этой вины, которое непрестанно поддерживалось пророками, которое вскоре образовало интегрирующее содержание религиозной системы, имело еще и другое, поверхностное обоснование, искусно маскировавшее его действительное происхождение. Народу жилось плохо, надежды, возлагавшиеся на милость бога, не желали сбываться, было непросто придерживаться самой любимой иллюзии — быть народом, избранным богом. Если не хотелось отказываться от этого счастья, то чувство вины из-за своей греховности давало желанное прощение бога. Ничего лучшего, чем быть им наказанным, они и не заслужили, потому что не соблюдали его заповедей, а испытывая потребность успокоить это ненасытное и проистекавшее из очень многих источников чувство вины, они должны были делать эти заповеди все более строгими, мучительными и придирчивыми. В новом упоении моральным аскетизмом они налагали на себя все новые отказы влечений и достигли при этом — по меньшей мере в учении и предписаниях — этических высот, оставшихся недоступными для других древних народов. В этом дальнейшем развитии многие евреи усматривают вторую главную особенность и второе великое достижение своей религии. Из наших рассуждений должно явствовать, как она связана с первой — с идеей единственного бога. Но эта этика не может отрицать своего происхождения из сознания вины, вызванного подавленной враждебностью к богу. Она носит незавершенный и недоступный для завершения характер навязчиво-невротических реактивных образований; можно также догадаться, что она служит тайным намерениям понести наказание.

Дальнейшее развитие выходит за рамки иудейства. Все остальное, что возвратилось из трагедии праотца, уже ни коим образом не могло сочетаться с религией Моисея. Сознание вины

того времени уже давно не ограничивалось еврейским народом, оно в виде смутного неприятного чувства, предчувствия беды, причины которых никто не мог назвать, охватило все средиземноморские народы. Историография наших дней говорит о старении античной культуры; я предполагаю, что она ухватила лишь случайные причины дурного настроения у народов и способы избавления от него. Объяснение угнетающей ситуации пришло из иудейства. Несмотря на все приближения и повсеместные приготовления, все-таки появился именно еврей Савл из Тарса, в качестве римского гражданина звавшийся Павлом, в душе которого впервые вырвалось признание: «Мы так несчастны потому, что убили бога-отца». Он, понятно, и не мог воспринять эту истину иначе, как в иллюзорной форме благой вести: «Мы все очищены от греха с тех пор, как один из нас искупил нас всех своей жизнью». В этой формулировке убийство бога, конечно, не упоминалось, но преступлением, которое следовало искупить жертвенной смертью, могло быть только убийство. Связь же между иллюзией и исторической истиной — залог того, что такой жертвой стал Божий Сын. С энергий, поступавшей к ней из источника исторической истины, эта новая вера опрокинула все препятствия; вместо упоительного ощущения избранности теперь появилось ощущение избавления. Однако факт отцеубийства при своем возвращении в память человечества должен был преодолеть куда большее сопротивление, чем другой факт, составивший содержание монотеизма[1]; кроме того, он должен был претерпеть более сильное искажение. Преступление, назвать которое было невозможно, оказалось заменено признанием призрачного, по сути, первородного греха.

Первородный грех и спасение посредством жертвенной смерти стали опорными столбами новой религии, основанной Павлом. Действительно ли в сборище братьев, выступивших против родоначальника, был зачинщик и подстрекатель убийства или эта фигура была создана фантазией писателей позднее для героизации собственной персоны и включена в предание, — этот вопрос придется оставить открытым. После того как христианское учение вырвалось из рамок иудаизма, оно включило в себя составные части из многих других источников, отказалось от некоторых черт чистого монотеизма, приноровилось

1 [А именно факт существования прародителя.]

ко многим частностям ритуала остальных средиземноморских народов. Получилось так, что словно только сейчас месть Египта настигла наследников Ихнатона. Примечательно то, каким образом новая религия справилась с давней амбивалентностью в отношении к отцу. Хотя ее основным содержанием было примирение с богом-отцом, искупление совершенного против него преступления, однако другая сторона эмоционального отношения проявилась в том, что сын, взявший искупление на себя, сам есть неустранимый аспект соперничества с отцом, тоже нашла в ней свое выражение, воплотившись в фигуре сына, который в результате стал богом рядом с отцом и, собственно говоря, вместо отца. Возникнув из религии отца, христианство стало религией сына. Злого рока — необходимости устранить отца — оно не избегло.

Только часть еврейского народа приняла новое учение. Те, кто его отверг, еще и сегодня называются иудеями. Этим решением они еще резче, чем прежде, отделили себя от других. Им пришлось выслушать от новой религиозной общины, которая, помимо евреев, включила в себя египтян, греков, сирийцев, римлян и, наконец, также германцев, упрек, что они убили бога. Полностью этот упрек гласил бы: «Они не хотят признать, что убили бога, тогда как мы в этом сознались и очистились от греха». Теперь-то нам ясно, сколько правды стоит за этим упреком. Почему для евреев оказалось невозможным проделать такое же развитие, содержащее — при всем искажении — признание в убийстве бога, было бы предметом особого исследования. Этим они в известной степени возложили на себя трагическую вину; за это им пришлось дорого поплатиться.

Возможно, наше исследование пролило некоторый свет на вопрос, как еврейский народ приобрел характерные для него особенности. Меньше оказалась объяснена проблема, каким образом им удалось вплоть до сегодняшнего дня сохранить свою индивидуальность. Но по справедливости исчерпывающих ответов на такую загадку нельзя ни требовать, ни ожидать. Все, что я могу предложить, — это обсудить то, что было проделано, в соответствии с ранее упомянутыми ограничениями.

Содержание

Издательство
«АКАДЕМИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ»
предлагает в серии
«Психологические технологии»:

Фрейд З.

ВЛЕЧЕНИЯ И НЕВРОЗЫ

Пер. с нем. 233 с.

Как и следует из названия книги, в ней собраны работы З. Фрейда, посвященные исследованию одного из основных предметов психоанализа — неврозов, которые ученый рассматривает как результат конфликта между различными частями психики. Поскольку конфликт этот, в трактовке Фрейда, связан с невозможностью реализации бессознательных влечений и вытеснением их из сознания в бессознательное либо замещением объекта или потребности (из-за чего и возникает невроз), логичным показалось включить в сборник наиболее яркие работы ученого о природе и эволюции влечений. Научные, технические, социальные и сексуальные революции обострили чувствительность нервной системы современного человека и увеличили вероятность его невротической реакции на многие события. Вероятно, поэтому интерес к теории неврозов Фрейда не иссякает и сегодня.